

تنظیم المدارس کے درجہ عالیہ سال اول طلباء و طالبات کے نصاب کے
عین مطابق عقائد نسفیہ کا بہترین ترجمہ



العقائد النسفیة

سوالاً جواباً

توضیح شریعتاً



تالیف:

عبد اللہ ضلطف

مدیر ہاسٹل و سوسائٹی سائنس، جامعہ اسلامیہ



فلامینو سکرٹائپنگ

عقائد نسفیہ

توضیح شرح عقائد

تالیف:

عبدالناصر لطیف

مدرس: جامعہ رضویہ ضیاء العلوم راولپنڈی

ناشر: نظامیہ کتاب گھر زبیدہ سنٹر/40 اردو بازار لاہور

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

نام کتاب..... توضیح شرح العقائد

تالیف..... عبدالناصر لطیف

کمپوزنگ..... مولانا منیر سلطان۔ مولانا مستقیم

پروف ریڈنگ..... محمد وحید خان

باہتمام..... سلیم یوسف چترالی 0346-9080687

ناشر..... نظامیہ کتاب گھر زبیدہ سنٹر/40 اردو بازار لاہور

تاریخ اشاعت دوم..... جنوری 2013ء

ملنے کے پتے

شبیر برادرز..... اردو بازار لاہور

مکتبہ قادریہ..... داتا دربار مارکیٹ لاہور

علامہ فضل حق پبلی کیشنز..... داتا دربار مارکیٹ لاہور

مکتبہ اعلیٰ حضرت..... داتا دربار مارکیٹ لاہور

مکتبہ رحمانیہ..... غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور

مکتبہ نعیمہ بک سٹال..... غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور

مکتبہ اہل سنت..... جامعہ نظامیہ لاہور

بسم الله الرحمن الرحيم

انتساب

رونق بزم علم و عرفان، مصلح امت، سید السادات،

ہزار ہا علماء، خطباء، مدرسین و مہتممین کے استاد گرامی مرتبت،

نازش آل رسول، سیدی و مرشدی حضرت علامہ شیخ الحدیث ابوالخیر

پیر سید حسین الدین شاہ صاحب سلطان پوری

مد الله تعالى ظله العالي علينا بالعفو والعافية والعزة والصحة والوقار

بانی و مہتمم جامعہ رضویہ ضیاء العلوم راولپنڈی، و سرپرست اعلیٰ تنظیم المدارس اہلسنت پاکستان۔

کے نام

جن کی عنایات اور ان گنت شفقتوں کی بدولت راقم الحروف نوک قلم کو سطح قرطاس پر لانے کے قابل ہوا۔ ان کی فیض بار و روحانی توجہ نے مجھ سے ہزار ہا بچہ داران، دین مصطفیٰ ﷺ کے خادم بنا ڈالے۔ انہی کے فیض سے گلستان مہر علی ((ادارہ ضیاء العلوم)) کی ضیاء پاشیوں سے اطراف و اکناف عالم نور علم و آگہی سے چمک اٹھے ہیں۔

یکے از وابستگان دامان ابوالخیر

عبدالناصر عبداللطیف ضیائی

جامعہ رضویہ ضیاء العلوم

راولپنڈی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الانبياء وسيد المرسلين وعلى آله وصحبه ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين۔

پشتو میں ایک مثل مشہور ہے ”هنر زده كه دخمی به سر کیگده پكار به شی“ یعنی ہنر سیکھ کر شلف پر رکھ دو کبھی کام آجائیگا۔ یہاں پر یہی مثل سچی ہے۔

ماور علمی ”جامعہ رضویہ ضیاء العلوم راولپنڈی“ میں ہندہ ناچیز نے زمانہ طالب علمی میں اپنی آسانی کے لئے ”تنظیم المدارس اہلسنت پاکستان“ کے پانچ سالہ پرچہ جات کی روشنی میں ”شرح عقائد“ کے تمام سوالات کے جوابات لکھے جو کافی عرصہ تک میرے پاس ہی محفوظ رہے، فراغت کے بعد ایک طالب علم کو امتحان کی تیاری کے لئے اپنی کاپی دی، اور یوں یہ سلسلہ چل نکلا، اکثر جاننے والے طلباء امتحان کی تیاری کے لئے کاپی مستعار لیتے رہیں۔

آخر الامر بعض طلباء کرام کے مشورہ سے اس مسودہ پر نظر ثانی کرائی، دورہ حدیث سال اول کے طالب علم سید جاوید علی شاہ، سید وسیم حسین شاہ نے نظر ثانی کی، عمران حسین اور وحید خان نے بعض سوالات کا اضافہ کیا، منیر خان، اور مستقیم صاحب نے کمپوزنگ کی، اور یوں یہ تحلیل آپ کے ہاتھوں میں پہنچی۔ اللہ عزوجل ان تمام احباب کو اجر عطا فرمائے۔

یہاں پر ایک وضاحت ضروری ہے کہ یہ تحلیل صرف امتحان کی تیاری کے لئے ہے، مفہوم کتاب اور ماحاصل بیان کرنے کی کوشش کی گئی ہے، اس وجہ سے یہ ”شرح عقائد“ سمجھنے کے لئے ایک معاون کتاب ہے۔ ان شاء اللہ ”شرح عقائد“ پر ایک جامع عربی حاشیہ لکھنے کا ارادہ ہے، تمام احباب سے دعا کی درخواست ہے۔

وما توفیقی الا باللہ. وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه وسلم

عبدالناصر عبداللطيف

☆☆☆☆☆☆☆☆

| صفحہ نمبر | عنوان | شمار |
|-----------|--|------|
| 29-13 | ”العقائد النسفیة“ مع ترجمہ | |
| 30 | سوال: العقائد کے مصنف کا نام تحریر کریں شرح عقائد کے مصنف کی حالات زندگی علمی خدمات ان کی تصانیف اور شرح عقائد پر مضمون تحریر کریں؟ | 1 |
| 33 | سوال: احکام شرعیہ اور کیفیت العمل سے کیا مراد ہے؟ اول کو فرعیہ عملیہ اور ثانی کو اصلیہ اعتقادیہ کیوں کہتے ہیں؟ علم الشرائع والا احکام اور علم التوحید والصفات میں سے ہر ایک کی تعریف اور وجہ تسمیہ لکھیں۔ | 2 |
| 35 | سوال: علم کلام سے کیا مراد ہے؟ کلام، فقہ اور اصول فقہ میں کیا فرق ہے۔ اس کی تدوین کی ضرورت کیوں پیش ہوئی؟ متقدمین و متاخرین کے علم کلام میں کیا فرق ہے؟ وجہ تسمیہ بالکلام کیا ہے؟ | 3 |
| 38 | سوال: علم کلام پر سلف صالحین کی تنقید کا جائزہ اور علم کلام کی اہمیت و ضرورت پر نوٹ لکھیں۔ | 4 |
| 40 | سوال: معتزلہ کی وجہ تسمیہ و عقائد، معتزلہ کے اصول خمسہ کیا ہیں، وہ اپنے آپ کو کیا کہتے ہیں؟ | 5 |
| 45 | سوال: مختلف اسلامی فرقوں کا مختصر تعارف لکھیں۔ | 6 |
| 50 | خوارج، شیعہ، ملاحدہ۔ یا۔ باطنیہ، مرجئہ، جہمیہ (عنادیہ، عندیہ، لا ادیریہ، سو فسطائیہ سوال نمبر 9 میں دیکھیں) | |

| | | |
|----|---|----|
| 7 | سؤال: اشاعرہ اور ماتریدیہ کے بارے میں آپ کیا جانتے ہیں؟ مختصر تاریخ اور مشہور شخصیات کون ہیں؟ شیخ ابوالحسن اشعری اور جبائی کے درمیان مناظرہ کی تفصیل کیا ہے؟ | 50 |
| 8 | سؤال: اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان مختلف فیہ مسائل کیا ہیں؟ | 59 |
| 9 | سؤال: ”قال اهل الحق حقائق الأشياء ثابتة والحكم بها متحقق خلافا للسلو فسطائية“. وهو (ای الحق) الحكم المطابق للواقع... حقيقة، ماهیه، هویتہ میں کیا فرق ہے؟ صدق وحق میں کیا فرق ہے؟ ان میں کیا نسبت ہے؟ - عنادیہ، عندیہ، لا أدریہ، سو فسطائیہ کون ہیں؟ وجہ تسمیہ کیا ہے؟ ”حقائق الأشياء ثابتة“ کا مفہوم بنتا ہے ”الأمور الثابتة ثابتة“ یہ ناجائز ہے، سوال و جواب کی وضاحت کریں۔ | 64 |
| 10 | سؤال: اسباب علم پر نوٹ لکھیں، خبر صادق کی کتنی قسمیں ہیں؟ تعریف و حکم بیان کریں، خبر صادق علم ضروری کی موجب ہے یا استدلال کی یا دونوں کی وضاحت کریں؟ | 68 |
| 11 | سؤال: الہام کی تعریف کریں۔ کیا الہام اسباب علم سے ہے؟ | 72 |
| 12 | سؤال: ”العالم بجمیع اجزائه محدث“ کی وضاحت کریں۔ | 73 |
| 13 | سؤال: اعیان و أعراض کیا ہیں؟ یہ حادث ہیں یا قدیم؟ | 74 |

| | | |
|----|---|----|
| 14 | سوال: ”جزء لا يتجزى“ کی تعریف کریں اور اس کے اثبات و عدم اثبات پر دلائل قلمبند کریں۔ | 76 |
| 15 | سوال: (والمحدث للعالم هو الله تعالى) عبارت کی توضیح کریں۔ | 78 |
| 16 | سوال: تسلسل کے بطلان کی مشہور دلیل (برہان تطبیق) ذکر کریں؟ | 79 |
| 17 | سوال: ”الواحد یعنی ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا“ عبارت کا ترجمہ و تشریح کریں۔ برہان تمناع کیا ہے۔ کلمہ (لو) کا مقتضی یہ ہے کہ ماضی میں امر ثانی بسبب انتفاء اول کے منقضي ہے، لہذا ”لو“ کان فیہما“ سے ماضی میں تعدد الہیہ کی نفی ثابت ہوئی نہ کہ مطلق۔ جواب تحریر کریں۔ | 80 |
| 18 | سوال: ”ولا يخرج من علمه وقدرته شيء... وعامة المعتزلة: انه لا يتصور على نفس مقدور العبد“۔ اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت پر ایک نوٹ لکھیں اور اس میں کس کا کیا مذہب ہے؟ | 82 |
| 19 | سوال: اللہ تعالیٰ کی صفات ثمانیہ پر نوٹ تحریر کریں، یہ عین ذات ہیں یا غیر؟ کرامیہ، معتزلہ، فلاسفہ، کا موقف بالذلائل تحریر کریں؟ | 85 |

| | | |
|----|--|-----|
| 20 | سوال: اللہ تعالیٰ کی صفات ثبوتیہ اور سلبیہ پر ایک نوٹ لکھیں۔ | 87 |
| 21 | سوال: صفات سلبیہ کون کونسی ہیں، ہر ایک کی مختصر تشریح کریں۔ لیس بعرض، لا جسم، لا جوہر، لا مصور، ولا محدود، ولا معدود (اقسام وحدت)، ولا متبعض ولا متجز، ولا متناہ، ولا یوصف بالماہیۃ، ولا یوصف بالکیفیۃ، ولا یجری علیہ زمان، ولا یشبہہ شیء، وہی لا ہو ولا غیرہ۔ | 89 |
| 22 | سوال: (وہی لا ہو ولا غیرہ) پر اشکال اور اس کا جواب | 94 |
| 23 | سوال: (والتکوین صفة لله تعالى ازلیۃ..... وہو غیر المکون عندنا) تکوین کا معنی لکھیں، بعض نے کہا کہ یہ صفت ازلیہ نہیں، ان کا جواب کیا ہے؟ (وہو غیر المکون عندنا) میں عندنا کی قید کا کیا فائدہ ہے؟ | 95 |
| 24 | سوال: کیا اللہ عزوجل کی صفات میں تغیر ممکن ہے؟ | 98 |
| 25 | سوال: قرآن کی تعریف کریں، مخلوق ہے یا غیر مخلوق دونوں مذاہب کی تفصیل بیان کریں، اختلاف کا مدار کس بات پر ہے؟ مذہب حق کے دلائل بیان کریں۔ | 99 |
| 26 | سوال: رویت باری تعالیٰ کے بارے میں اہل حق کا مذہب، دلائل عقلیہ و نقلیہ اور اس پر وارد اعتراضات کا جواب تحریر کریں؟ | 102 |

| | | |
|----|--|-----|
| 27 | سوال: بندوں کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے یا بندہ؟ | 105 |
| | اختلاف و مذاہب بیان کریں۔ | |
| 28 | سوال: حسن و قبح افعال میں اہل سنت (ماتریدیہ، اشاعرہ) اور معتزلہ کے مذاہب بیان کریں؟ | 108 |
| 29 | سوال: استطاعت مع الفعل ہوگی یا قبل الفعل؟ معتزلہ کا اختلاف قلم بند کریں؟ | 108 |
| 30 | سوال: تکلیف مالا یطاق ممکن ہے کہ نہیں؟ تفصیلاً بیان کریں۔ | 110 |
| 31 | سوال: ”المقتول میت بأجله أى الوقت المقدر لموتة لا كما زعم بعض المعتزلة من أن الله تعالى قد قطع عليه الأجل“ ترجمہ کریں، مقتول کے اجل میں اہل سنت و معتزلہ میں کیا اختلاف ہے؟ | 112 |
| 32 | سوال: مقتول کی موت کا خالق اللہ تعالیٰ ہے یا قاتل؟ اسی طرح بقیہ ”متولدات“ میں اہلسنت اور معتزلہ کا کیا اختلاف ہے؟ | 114 |
| 33 | سوال: رزق کی تعریف کیجئے۔ حرام کے رزق ہونے کے بارے میں اہل سنت اور معتزلہ کے درمیان کیا اختلاف ہے؟ دلائل سے واضح کریں۔ ساتھ ”وکل يستوفى رزق نفسه“ کی وضاحت کریں۔ | 116 |
| 34 | سوال: ہدایت اور ضلالت کی تفسیر میں اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف مع دلائل تحریر کریں۔ | 118 |
| 35 | سوال: اللہ پر ”اصلح للعباد“ واجب ہے یا نہیں؟ | 120 |

| | | |
|----|--|-----|
| 36 | سوال: عذاب قبر میں اہلسنت کا مسلک، معتزلہ اور روافض کے نظریے کی وضاحت اور ان کے اعتراض مع وجوہ کے تحریر کریں؟ | 121 |
| 37 | سوال: ”والبعث حق“ بعث کی تعریف اور اس کے حق ہونے کے متعلق اختلاف مع دلائل ذکر کریں۔ | 124 |
| 38 | سوال: ”والوزن حق“ میزان کی تعریف، معتزلہ کا وزن اعمال پر اعتراض مع جواب قلم بند کریں۔ | 125 |
| 39 | سوال: ”والسؤال حق والحوض حق“ قیامت والے دن سوال کیے جانے اور حوض کے حق پر دلائل ذکر کریں؟ | 126 |
| 40 | سوال: ”الصراط حق“ کی روشنی میں صراط کے بارے میں وضاحت کریں کیا انبیاء کرام علیہم السلام سے گزرنا ہوگا معتزلہ کا اعتراض اور اس کا جواب بھی تحریر کریں؟ | 128 |
| 41 | سوال: جنت اور دوزخ کے متعلق اہلسنت اور فلاسفہ کا اختلاف لکھیں۔ اور کیا جنت اور دوزخ کو پیدا کیا جا چکا ہے یا نہیں؟ | 129 |
| 42 | سوال: کبیرہ گناہ کتنے ہیں؟ مرتکب کبیرہ کے بارے میں اہل سنت، معتزلہ اور خوارج کا کیا موقف ہے؟ دلائل کے ساتھ بیان کریں۔ | 130 |
| 43 | سوال: صفار و کبار کی مغفرت میں اہل سنت، اور معتزلہ کا موقف بیان کریں۔ کیا مرتکب کبیرہ مٹلہ فی النار ہوگا؟ | 134 |
| 44 | سوال: شفاعت کن لوگوں کے لئے ہے؟ معتزلہ شفاعت کن لوگوں کے لئے ثابت کرتے ہیں؟ ایک اہم نوٹ۔ | 137 |

| | | |
|----|--|-----|
| 45 | سوال: ایمان کی لغوی اور اصطلاحی تعریف کریں، ایمان میں کمی بیشی ہوتی ہے یا نہیں دلائل سے واضح کریں؟ | 139 |
| 46 | سوال: ایمان اور اسلام میں فرق ہے یا نہیں؟ قرآن و حدیث کے دلائل سے واضح کریں۔ | 143 |
| 47 | سوال: ”وفی اوسال الرسل حکمة“ ارسال رسل میں کیا حکمت ہے؟ انبیاء کرام کی تعداد کتنی ہے؟ | 145 |
| 48 | سوال: ”والملائكة عباد الله“ فرشتے کون ہیں؟ شرح عقائد کی روشنی میں وضاحت کریں۔ | 149 |
| 49 | سوال: معراج بیداری میں ہوئی یا خواب میں؟ قائلین معراج (فی الیقظة) اور عدم قائلین کے دلائل بیان کریں۔ | 151 |
| 50 | سوال: معجزات و کرامات پر شرح عقائد کی روشنی میں ایک نوٹ لکھیں۔ | 154 |
| 51 | سوال: خلفاء کی فضیلت اور ترتیب خلافت پر نوٹ لکھیں۔ | 157 |
| 52 | سوال: (والمسلمون لا بد لهم من امام) امامت کبریٰ کی تعریف و شرائط بیان کریں، کیا عورت سربراہ حکومت بن سکتی ہے؟ | 160 |
| 53 | سوال: ”تجاوز الصلوة خلف کل بر وفاجر لقوله عليه السلام: ”صلوا خلف کل بر وفاجر“، ولأن علماء الأمة كانوا يصلون خلف الفسقة وأهل الهواء والبدع من غیر نكير“۔ ترجمہ کریں اور اس کو مد نظر رکھ کر بتائیں کہ دیگر فرق اسلام کے پیچھے نماز سے منع کیا جائے گا یا نہیں؟ | 162 |

| | | |
|----|---|-----|
| 54 | سوال: کیا بدعتی، فاسق و فاجر کی نماز جنازہ جائز ہے؟ | 164 |
| 55 | سوال: شرح عقائد میں مذکور اہلسنت کے چند عقائد کا تذکرہ کریں۔ | 164 |
| 56 | سوال: (والنصوص علی ظواہرها) کی تشریح کریں۔ | 172 |
| 57 | سوال: کیا زندہ لوگوں کے کسی فعل کا مردوں کو فائدہ مل سکتا ہے؟ یعنی (ایصال ثواب) کا مسئلہ۔ | 173 |
| 58 | سوال: "أشراط الساعة" پر نوٹ لکھیں۔ | 175 |
| 59 | سوال: (المجتهد قد یخطئ ویصیب) کی توضیح کریں۔ | 178 |
| 60 | سوال: بشر و ملائکہ میں تفصیل کے مسئلہ پر نوٹ لکھو؟ اہل سنت و معتزلہ کے درمیان اس مسئلہ میں کیا اختلاف ہے؟ وضاحت کریں۔ | 180 |



- (1): قَالَ أَهْلُ الْحَقِّ: حَقَائِقُ الْأَشْيَاءِ ثَابِتَةٌ، وَالْعِلْمُ بِهَا مُتَحَقِّقٌ خِلَافًا لِلْإِسْطِطَائِيَّةِ.
- (2): وَأَسْبَابُ الْعِلْمِ لِلْخَلْقِ ثَلَاثَةٌ: الْحَوَاسُّ، السَّلِيمَةُ، وَالْخَبَرُ الصَّادِقُ، وَالْعَقْلُ.
- (3): فَالْحَوَاسُّ خَمْسٌ: السَّمْعُ، وَالْبَصَرُ، وَالشَّمُّ، وَاللَّمْسُ، وَبِكُلِّ حَاسَّةٍ مِنْهَا يُوقَفُ عَلَى مَا وَضِعَتْ هِيَ لَهُ.
- (4): وَالْخَبَرُ الصَّادِقُ عَلَى نَوْعَيْنِ أَحَدُهُمَا الْخَبَرُ الْمُتَوَاتِرُ، وَهُوَ الْخَبَرُ الثَّابِتُ عَلَى أَلْسِنَةِ قَوْمٍ لَا يُتَصَوَّرُ تَوَاطُؤُهُمْ، عَلَى الْكَذِبِ، وَهُوَ مُوجِبٌ لِلْعِلْمِ الْضَّرُورِيِّ، كَالْعِلْمِ بِالْمُلُوكِ الْخَالِيَةِ فِي الْأَزْمَنَةِ الْمَاضِيَةِ وَالْبُلْدَانِ النَّائِيَةِ.
- (1): اہل حق کے نزدیک تمام اشیاء کی حقیقتیں ثابت ہیں اور ان (حقیقتوں) کا علم متحقق (و معلوم) ہے۔ سوفسطائیہ کے خلاف (کہ وہ حقائق للأشیاء کے منکر ہیں۔
- (2): مخلوق کے لئے علم (حاصل کرنے) کے اسباب تین ہیں۔ ☆: صحیح حواس۔ ☆: سچی خبر۔ ☆: عقل۔
- (3): حواس پانچ ہیں۔ یعنی: سننے، دیکھنے، سونگھنے، چکھنے، چھونے کی حس۔ ان میں سے ہر ایک کے ساتھ اس چیز کی معرفت ہوگی جس کے لئے اس (حاسہ) کو خاص کیا گیا ہے۔ (مثلاً آنکھ کو دیکھنے کے لئے خاص کیا گیا ہے، کسی اور حاسہ سے دیکھنا ممکن نہیں)۔
- (4): سچی خبر دو قسم پر ہے۔ ایک خبر متواتر: وہ خبر جو قوم کی زبانوں پہ صادق ہو اور وہ قوم بلحاظ تعداد اتنی ہو کہ عقلاً ان کا جھوٹ پر اتفاق محال ہو۔ اور اس سے ”علم ضروری“ حاصل ہوتا ہے، جیسے ماضی میں گزرے ہوئے بادشاہوں کی خبر، اور اپنی طرح دور دراز جگہوں کی خبر۔ مثلاً: مکہ موجود ہے۔

(5): والنوع الثاني: خبر الرسول المؤيد بالمعجزة، وهو يوجب العلم الاستدلالي، والعلم الثابت به يضا هي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والاثبات.

(6): وأما العقل فهو سبب للعلم أيضاً، وما ثبت منه بالبدية فهو ضروري، كالعلم بأن كل شيء أعظم من جزئه.

(7): وما ثبت بالاستدلال فهو اكتسابي.

(8): والإلهام ليس من أسباب المعرفة بصفة الشيء عند أهل الحق.

(9): والعالم بجميع أجزائه مُحَدَثٌ؛ إذ هو أعيان وأعراض، فالأعيان ما له قيام بذاته، وهو إما مركب، أو غير

کتاب: دوسری قسم: خبر رسول جو معجزہ سے مؤید ہو، اس سے ”علم استدلالی“ حاصل ہوتا ہے۔ اور جو علم خبر رسول سے حاصل ہوتا ہے یہ تيقن و ثبات میں علم ضروری کے مشابہ ہے۔

(6): عقل بھی علم کے لئے سبب ہے۔ عقل سے بدیہہ (یعنی فکر کے بغیر) حاصل ہونے والا علم ضروری ہوتا ہے مثلاً: اس بات کا علم کہ کل جزء سے بڑا ہوتا ہے۔

(7): اور جو علم (عقل سے) استدلال کے ذریعہ حاصل ہو وہ اکتسابی ہوتا ہے۔

(8): اہل حق کے نزدیک الہام علم و معرفت کے لئے سبب نہیں۔ (تفصیل کے لئے سوال نمبر 10 دیکھیں)۔

(9): کائنات اور کائنات کی ہر جزء حادث ہے۔ اس لئے کہ کائنات اعیان و أعراض پر مشتمل ہے۔ اعیان وہ چیزیں ہیں جو خود قائم ہوں۔

پھر یہ مرکب ہونگے (مثلاً جانور، پتھر، دیوار

مرکب، کالجوهر، وهو الجزء الذى لا يتجزأ. والعرض ما لا يقوم بذاته، ويحدث فى الأجسام والجواهر، كالألوان والأكوان والطعوم والروائح. (10): والمنحدث للعالم هو

وغیرہ) یا مرکب نہ ہونگے، مثلاً جوہر، اور یہ وہ جزء ہے جس کی تقسیم نہیں ہوتی۔ اور عرض وہ ہے جو خود قائم نہ ہو (غیر کے ساتھ قائم ہو)۔ یہ (اعراض) اجسام و جواہر میں موجود ہوتے ہیں۔ مثلاً رنگ، کون (اجتماع، افتراق، حرکت، سکون)، ذائقہ، خوشبو یا بدبو۔

الله تعالى، الواحد، القديم، الحى، القادر، العليم، السميع، البصير، الشائى، المرید، ليس بعرض، ولا جسم، ولا جوهر، ولا مصور، ولا محدود، ولا معدود، ولا متبعض، ولا متجزء، ولا متناه، ولا يوصف بالماهية، ولا بالكيفية، ولا يتمكن فى مكان، ولا يجرى عليه زمان، ولا يشبهه شيء، ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء.

(10): کائنات کو وجود میں لانے والی ذات اللہ عزوجل کی ہے۔ جو کہ ایک ہے، قدیم ہے، زندہ ہے، قادر ہے، جاننے والا ہے، سننے، دیکھنے، چاہنے، ارادہ کرنے والا ہے۔ نہ عرض ہے، نہ جسم ہے، نہ جوہر ہے، نہ صورت والا ہے، نہ اس کی کوئی حد ہے، نہ اس کا کوئی شمار ہے، نہ اس کا کوئی ٹکڑا ہے، نہ اس کی کوئی جزء ہے، نہ اس کی کوئی انتہاء ہے، نہ وہ کسی ماہیت کے ساتھ متصف ہے، نہ وہ کسی کیفیت کے ساتھ متصف ہے، نہ وہ کسی مکان میں ہے، نہ اس پر زمانہ جاری ہے، کوئی بھی چیز اس کے مشابہ نہیں۔ اس کے علم و قدرت سے کوئی بھی چیز باہر نہیں۔ (یعنی ہر چیز کو جاننے والا ہے، اور ہر شے پر قدرت رکھنے والا ہے)۔

(11): وله صفات أزلية قائمة

(11): وہ (ذات پاک) ازل سے اپنی

بذاته، وہی لا ہو ولا غیرہ۔

(12): وہی العلم، والقدرة،

والحياة، والقوة، والسمع،

والبصر، والإرادة، والمشيئة،

والفعل، والتخليق، والترزيق،

والكلام۔

(13): وهو متكلم بكلام هو

صفة له، أزلية، ليس من جنس

الحروف والأصوات، وهو

صفة منافية للسكوت والآفة،

والله تعالى متكلم بها أمر ناه

منخبر۔

(14): والقرآن كلام الله

تعالى غير مخلوق، وهو

مكتوب في مصاحفنا، محفوظ

في قلوبنا، مقروء بالسنتنا،

مسموع بأذاننا، غير حال فيها۔

(15): والتكوين صفة لله

صفات کے ساتھ متصف ہے۔ اور وہ

صفات نہ اس کی عین ہیں، نہ غیر۔

(12): وہ (صفات) یہ ہیں: علم،

قدرت، حیات، قوت، سمع، بصر، ارادہ،

مشیت (چاہت)، فعل، تخلیق، ترزیق،

کلام۔

(13): اللہ عزوجل متكلم ہے۔ اور اللہ کی

صفت کلام ازلی ہے (یعنی ہمیشہ سے

ہے)۔ (لیکن کلام انسانی کی طرح) اللہ کا

کلام حروف اور آواز سے مرکب نہیں۔ اللہ

کی صفت کلام سکوت اور آفت کے منافی

ہے۔ اللہ عزوجل اسی کلام کے ساتھ متكلم

ہے، (اسی کلام کے ساتھ) حکم دینے

والا، منع فرمانے والا، خبر دینے والا ہے۔

(14): قرآن اللہ عزوجل کا کلام ہے،

مخلوق نہیں (کہ مخلوق حادث ہے اور اللہ

حوادث کے ساتھ متصف نہیں)۔ قرآن

مصاحف میں لکھا ہوا، ہمارے دلوں میں

محفوظ، ہماری زبانوں پر پڑھا جانے

والا، کانوں سے سنائی دینے والا ہے۔

(لیکن) ان سب میں حلول کرنے والا

نہیں۔

(15): التكوين (پیدا فرمانا) اللہ عزوجل کی

تعالیٰ ازلية، وهو تكوينه تعالى
للعالم ولكل جزء من أجزائه لا
في الأزل، بل لوقت وجوده
على حسب علمه وإرادته.

(16): وهو غير المكون
عندنا.

(17): والإرادة صفة لله تعالى
أزلية قائمة بذاته.

(18): ورؤية الله تعالى جائزة
في العقل واجبة بالنقل، ورد
الدليل السمعي بإيجاب رؤية
المؤمنين الله تعالى في دار
الآخرة، فیری لا فی مکان ولا
على جهة من مقابلة ولا اتصال
شعاع ولا ثبوت مسافة بين
الرأى وبين الله تعالى.

(19): والله تعالى خالق لأفعال
العباد كلها، من الكفر
والإيمان والطاعة والعصيان،

ازلی صفت ہے۔ اور وہ اللہ عزوجل کا
کائنات اور کائنات کی ہر جزء کا پیدا فرمانا
ہے۔ (مگر) ازل میں نہیں، بلکہ اللہ
عزوجل کے علم و ارادہ کے مطابق اس
(چیز) کے مناسب وقت پر (پیدا فرمانا)۔
(16): اور وہ (تکوین) پیدا کی ہوئی چیز کا
غیر ہے۔ ہمارے (ماتریدیہ کے)
نزدیک۔

(17): اور ارادہ بھی اللہ عزوجل کی صفت
ہے، ازلی ہے، اور اللہ عزوجل کی ذات کے
ساتھ قائم ہے۔

(18): اللہ عزوجل کو دیکھنا عقلاً جائز، اور
نقلاً ثابت ہے۔ دلیل سمعی (شارع سے سنی
ہوئی دلیل) میں آیا ہے کہ آخرت میں
مؤمنین اللہ عزوجل کے دیدار سے مشرف
ہوں گے۔ پس اللہ عزوجل کا دیدار ہوگا۔
مکان، آمنے سامنے کی جہت، دیکھنے والے
اور دکھائی دینے والے کے درمیان
شعاع، دوری، (سب سے) مبراہ
ہو کر۔ (ان شاء اللہ)

(19): اللہ عزوجل بندوں کے تمام افعال
کا پیدا فرمانے والا ہے۔ (چاہے وہ) کفر
ہو، ایمان، طاعت، یا عصیان ہو۔ اور یہ

وہی کلہا بإرادتہ ومشیتہ
وحکمہ وقضیتہ وتقديرہ۔

(20): وللعباد أفعال اختيارية
يثابون بها ويعاقبون عليها۔

(21): والحسن منها برضاء
الله تعالى، والقبيح منها ليس
برضاء۔

(22): والاستطاعة مع
الفعل، وهي حقيقة القدرة التي
يكون بها الفعل، ويقع هذا
الاسم على سلامة الأسباب
والآلات والجوارح، وصحة
التكليف تعتمد هذه
الاستطاعة۔

(23): ولا يكلف العبد لما
ليس في وسعه۔

(24): وما يوجد من الألم في
المضروب عقيب ضرب
إنسان، والانكسار في الزجاج

تمام اللہ عزوجل کے ارادہ، مشیت، حکم،
قضاء اور تقدیر سے ہیں۔

(20): بندوں کے افعال (ان کے)
اختیار میں ہیں۔ (اچھے) اعمال
پر ثواب اور (برے) اعمال پر عقاب
دیئے جاتے ہیں۔

(21): ان میں اچھے اعمال اللہ عزوجل کی
رضا کے ساتھ ہیں۔ اور برے پر اللہ کی رضا
نہیں۔

(22): اعمال کی طاقت فعل کے ساتھ
ہوتی ہے۔ (اس سے مراد) وہ طاقت ہے
جس سے فعل وجود میں آتا ہے۔ یہ
(استطاعت کا) نام اسباب، آلات اور
جوارح کی سلامتی پر بھی سچا ہے۔ اور تکلیف
اسی (آخری) استطاعت کی وجہ سے ہی
ہے۔ (یعنی اسباب، آلات اور جوارح
کی سلامتی پر انسان کو مکلف بنایا گیا ہے۔)

(23): جو چیز انسان کی طاقت سے باہر
ہو، انسان کو اس کا مکلف نہیں بنایا گیا۔

(24): (بدن) مضروب میں مارے
جانے کے بعد درد کسی انسان کا آئینہ
توڑنے کے بعد آئینہ کا ٹوٹ جانا، اور اس

عقيب كسر انسان، وما
أشبهه، كل ذلك مخلوق لله
تعالى، لا صنع للعبد في
تخليقه.

کے مشابہ چیزیں بھی اللہ عزوجل کی تخلیق
سے ہیں۔ ان کے پیدا کرنے میں
بندہ (فاعل) کی کوئی صنعت نہیں۔

(25): والمقتول ميت بأجله،
والأجل واحد.

(25): مقتول اپنی اجل پر مرتا ہے (قاتل
نے اس کی اجل منقطع بھی نہیں کی اور نہ اس
کی موت تخلیق کی ہے)، اور اجل (مرنے
کا وقت) ایک ہے۔

(26): والحرام رزق، وكلُّ
يستوفي رزق نفسه حلالاً كان
أو حراماً، ولا يتصور أن لا
يأكل إنسان رزقه أو يأكل رزق
غيره.

(26): حرام بھی رزق ہے۔ اور ہر بندہ اپنا
رزق پورا کریگا، چاہے وہ حلال (طریقے)
سے ہو، چاہے حرام (طریقے) سے۔ اور یہ
بات متصور ہی نہیں کہ انسان اپنا رزق نہ کھا
سکے، یا کسی اور کا رزق کھائے۔ (دانہ پانی
ختم، تو موت لہا منے)۔

(27): والله تعالى يضل من
يشاء ويهدي من يشاء.

(27): اللہ عزوجل جسے چاہے گمراہی میں
بتلا کر دے اور جسے چاہے ہدایت عطا
فرمادے۔

(28): وما هو الأصلح للعبد
فليس ذلك بواجب على الله
تعالى.

(28): جو کام بندے کے لئے اچھا ہو اللہ
عزوجل پر اسکا کرنا ضروری نہیں۔ (یعنی جو
کام بندے کے لئے اچھے ہوں، اللہ وہی
کرے یہ ضروری نہیں)۔

(29): وعذاب النّـبـر
للکافرین ولبعض عصاة

(29): عذاب قبر کافروں اور بعض گناہ گار
مؤمنین کے لئے ثابت اور حق ہے۔ (اسی

المؤمنين، وتنعيم أهل الطاعة
في القبر بما يعلمه الله تعالى
ويريده، وسؤال منكر ونكير
ثابت بالدلائل السمعية.

(30): والبعث حق، والوزن
حق، والكتاب حق، والسؤال
حق، والحوض حق، والصراط
حق، والجنة حق، والنار حق،
وهما مخلوقتان موجودتان
باقيتان، لا تفتنيان ولا يفنى
أهلهما.

(31): والكبيرة لا تخرج
العبد المؤمن من الإيمان، ولا
تدخله في الكفر.

(32): والله لا يغفر أن
يشرك به، ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء من الصغائر
والكبائر.

(33): وينجوز العقاب على

طرح) قبر میں اہل طاعت کو انعامات سے
نوازا جانا (حق ہے) جو اللہ عزوجل کے علم
میں ہے، اور جیسے اللہ عزوجل چاہے۔
(قبر) میں منکر نکیر کا (بندے سے) سوال
کرنا دلائل سمعیہ سے ثابت ہے۔

(30): (قبروں سے) اٹھایا جانا، (اعمال
کا) وزن، نامہ اعمال (دیا جانا)، (قیامت
کے دن) سوال، حوض (تمام انبیاء کرام
کا الگ الگ حوض ہوگا)، پل صراط، جنت،
دوزخ، (یہ تمام) حق اور ثابت
ہیں۔ (جنت و دوزخ) پیدا کئے گئے
ہیں، موجود ہیں، ہمیشہ باقی ہیں، نہ یہ خود فنا
ہو گئے اور نہ ہی ان میں رہنے والے۔

(31): گناہ کبیرہ مؤمن بندے کو ایمان
سے خارج نہیں کرتا، اور نہ اسے کفر میں
داخل کرتا ہے۔

(32): اللہ عزوجل یہ معاف نہیں فرماتا کہ
اس کے ساتھ کسی کو شریک بنایا جائے۔ اس
کے علاوہ جس کے لئے چاہے اس کے گناہ
معاف فرما دے، چاہے وہ صغیرہ ہوں یا
کبیرہ۔

(33): گناہ صغیرہ پر عقاب، اور گناہ کبیرہ

الصغيرة، والعفو عن الكبيرة
إذا لم تكن عن استحلال،
والاستحلال كفر.

سے عفو و درگزر جائز ہے۔ جب کہ ان کو
حلال نہ سمجھیں۔ گناہ کو حلال سمجھنا کفر ہے۔

(34): والشفاعة ثابتة للرسول
والأخيار في حق أهل الكبائر.

(34): رسولوں اور اچھے بندوں کا اہل
کبار کے حق میں شفاعت کرنا ثابت
ہے۔

(35): وأهل الكبائر من
المؤمنين لا يخلدون في النار.

(35): گناہ کبیرہ کے مرتکب مؤمنین جہنم
میں ہمیشہ نہیں رہیں گے۔

(36): والإيمان هو التصديق
بما جاء به من عند الله تعالى
والإقرار به.

(36): ایمان نام ہے اللہ عزوجل کی
طرف سے لائے ہوئے کی تصدیق، اور
اس پر اقرار کا۔ (یعنی دونوں باتیں ضروری
ہیں)۔

(37): فأما الأعمال فهي
تتزايد في نفسها، والإيمان لا
يزيد ولا ينقص.

(37): اعمال میں کمی بیشی ہوتی رہتی
ہے۔ مگر ایمان میں کمی بیشی نہیں ہوتی۔
(تصدیق و اقرار میں کمی بیشی ممکن ہی نہیں۔
ہاں ایمان قوی، یا ضعیف ہو سکتا ہے)۔

(38): والإيمان والإسلام
واحد.

(38): ایمان اور اسلام ایک ہی ہیں۔

(39): وإذا وجد من العبد
التصديق والإقرار صح له أن
يقول: أنا مؤمن حقاً، ولا ينبغي
أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله.

(39): بندہ جب تصدیق و اقرار کر لے تو
اس کے لئے جائز ہے کہ وہ یوں کہے ”میں
سچا مؤمن ہوں“۔ لیکن یوں نہیں کہہ سکتا
”اگر اللہ نے چاہا تو میں مؤمن ہوں“۔

(40): والسعيد قد يشقى،

والشقى قد يسعد، والتغير

يكون على السعادة والشقاوة

دون الإسعاد والإشقاء، وهما

من صفات الله تعالى، ولا تغير

على الله تعالى ولا على صفاته.

(41): وفي إرسال الرسل

حكمة، وقد أرسل الله رسلاً

من البشر إلى البشر مبشرين

ومنذرين ومبينين للناس ما

يحتاجون إليه من أمور الدنيا

والدين.

(42): وأيدهم بالمعجزات

الناقضات للعادات.

(43): وأول الأنبياء آدم

عليه السلام، وآخرهم محمد

صلى الله عليه وسلم، وقد

روى بيان عدتهم في بعض

الأحاديث، والأولى أن لا

(40): خوش بخت انسان کبھی بد بخت

ہو جاتا ہے۔ اور بد بخت کبھی خوش بخت بن

جاتا ہے۔ یہ تبدیلی سعادت اور شقاوت

میں ہے۔ اسعاد، اشقاء (سعید بنانا، شقی

بنانا) میں کوئی تغیر نہیں۔ کیونکہ یہ اللہ عزوجل

کی صفات ہیں۔ اور اللہ عزوجل کی ذات

اور صفات میں کوئی تغیر نہیں۔

(41): (بندوں کی طرف) رسولوں کے

بھیجنے میں حکمت ہے۔ اللہ عزوجل نے

بندوں کی طرف بندوں میں سے رسول

مبعوث فرمائے۔ جو بشارتیں دینے والے،

ڈرانے والے، اور دین و دنیا میں بندے

جن احکام کے محتاج تھے وہ بیان کرنے

والے۔

(42): اللہ عزوجل نے ان (انبیاء) کو

ایسے معجزات کے ساتھ قوت عطا کی جو

عادت کو توڑنے والے تھے۔

(43): انبیاء میں اول آدم علیہ السلام

ہیں۔ اور آخری محمد ﷺ ہیں۔ بعض

احادیث میں ان کی تعداد بھی روایت کی گئی

ہے۔

مگر بہتر یہ ہے کہ کوئی خاص عدد معین نہ کیا

يقتصر على عدد في التسمية؛
فقد قال الله تعالى: "مِنْهُمْ مَنْ
قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ
نَقْصُصْ عَلَيْكَ" ولا يؤمن في
ذكر العدد أن يدخل فيهم من
ليس منهم، أو يخرج منهم من
هو فيهم، وكلهم كانوا
مخبرين ببلغين عن الله تعالى،
صادقين لاصحين:

(44): وَأَفْضَلُ الْأَنْبِيَاءِ
عَلَيْهِمُ السَّلَامُ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

(45): وَالْمَلَائِكَةُ عِبَادُ اللَّهِ
تَعَالَى الْعَامِلُونَ بِأَمْرِهِ، لَا
يُوصَفُونَ بِذُكُورٍ وَلَا أُنْثَى.

(46): وَلِلَّهِ كُتُبُ أَنْزَلَهَا عَلَى
أَنْبِيَائِهِ، وَبَيَّنَّ فِيهَا أَمْرَهُ وَنَهْيَهُ
وَوَعْدَهُ وَوَعِيدَهُ.

(47): وَالْمَعْرَاجُ لِرَسُولِ اللَّهِ

جائے۔ کیونکہ اللہ عزوجل کا ارشاد ہے کہ
”ہم نے بعض انبیاء کا تذکرہ آپ کو بیان
کیا، اور ان میں سے بعض کا بیان آپ کو
نہیں کیا۔“ اور خاص عدد معین کرنے میں
اس بات کا خدشہ ہے کہ ان میں بعض وہ بھی
داخل ہوں جو ان میں سے نہیں۔ یا ان سے
بعض خارج ہوں۔ (یعنی عدد میں اضافہ
ہو تو غیر انبیاء کو داخل کیا، اور عدد میں کمی ہو تو
بعض انبیاء کو چھوڑ دیا گیا)۔ تمام انبیاء کرام
اللہ عزوجل کی خبر دینے والے، لوگوں تک
اللہ کا پیغام پہنچانے والے، سچے، نصیحت
کرنے والے تھے۔

(44): تمام انبیاء کرام میں سب سے
افضل محمد ﷺ ہیں۔ (فرمایا: ”أَنَا سَيِّدُ
وَلَدِ آدَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا فَخْرَ“).

(45): فرشتے اللہ کے بندے ہیں۔ جس
کام کا انہیں حکم دیا جاتا ہے، بجا آوری
کرتے ہیں۔ مذکر و مؤنث کی صفات سے
متصف نہیں۔

(46): اللہ عزوجل نے انبیاء پر اپنی
کتابیں نازل فرمائی۔ اور ان میں اوامر،
نواہی، وعدہ اور وعید بیان فرمائے۔

(47): رسول اللہ ﷺ کا لمپے جسم کے

عليه الصلاة والسلام في
اليقظة بشخصه إلى السماء،
ثم إلى ما شاء الله تعالى من
العلي حق.

ساتھ جاگتے ہوئے آسمان کی طرف، اور
پھر آسمانوں سے اوپر جتنا اللہ نے چاہا (یعنی
لامکان تک) معراج پر جانا حق اور ثابت
ہے۔

(48): وكرامات الأولياء
حق، فتظهر الكرامة على طريق
نقض العادة للولي من قطع
المسافة البعيدة في المدة
القليلة، وظهور الطعام
والشراب واللباس عند
الحاجة، والمشي على الماء
وفي الهواء وكلام الجماد
العجماء واندفاع المتوجه من
البلاء وكفاية المهم من
الأعداء، وغير ذلك من
الأشياء، ويكون ذلك معجزة
للسل الذي ظهرت هذه
الكرامة لواحد من أمته؛ لأنه
يظهر بها أنه ولي، ولن يكون

(48): اولیاء کی کرامات حق اور ثابت
ہیں۔ کرامت عادت کے خلاف (اللہ
کے) ولی کے لئے ظاہر ہوتی ہے۔ مثلاً چند
ساعتوں میں دور کی مسافت طے کرنا،
حاجت کے وقت طعام، شراب، لباس کا
مہیا ہونا۔ پانی پر چلنا، ہوا میں اڑنا (تمام
کرامات ممکن ہیں)۔

اس طرح بے زباں جانوروں، پتھروں کا
بولنا، بلاؤں کا ٹلنا، دشمن کا ہلاک ہونا، وغیر
ذلک (یہ سب کرامات ولی کے لئے ظاہر
ہوتی ہیں)۔

یہ (خلاف عادت امور جو ولی کے لئے ظاہر
ہوتے ہیں، یعنی کرامات اولیاء) رسولوں
کے لئے معجزہ ہیں (اس حیثیت سے) کہ
اس کی امت کے ایک فرد کے لئے یہ
کرامت ظاہر ہوگی ہے۔

اور اس ظہور کرامت سے معلوم ہوگا کہ یہ
شخص ولی ہے۔ اور کوئی شخص اس وقت تک

ولياً إلا وأن يكون محققاً في
ديانته، وديانته الإقرار برسالة
رسوله.

(49): وأفضل البشر بعد
نبينا أبو بكر الصديق، ثم عمر
الفاروق، ثم عثمان ذى
النورين، ثم على المرتضى،
وخلافتهم على هذا الترتيب.

(50): والخلافة ثلاثون سنة
ثم بعدها ملك وأماره.

(51): والمسلمون لا بد
لهم من إمام، يقوم بتنفيذ
أحكامهم، وإقامة حدودهم،
وسد ثغورهم، وتجهيز
جيوشهم، وأخذ صدقاتهم،
وقهر المتغلبة والمتلصصة
وقطاع الطريق، وإقامة الجمع
والأعياد، وقطع المنازعات
الواقعة بين العباد، وقبول

ولی نہیں بن سکتا جب تک وہ دین میں سچا
اور مضبوط نہ ہو۔ اور اس کی سچائی (دیانت)
میں سے یہ بھی ہے کہ وہ رسول کی رسالت کا
اقرار کرنے۔

(49): انبیاء کرام کے بعد بندوں میں
سب سے افضل حضرت ابو بکر صدیق رضی
اللہ عنہ ہیں۔ پھر حضرت عمر فاروق رضی اللہ
عنہ، پھر حضرت عثمان ذوالنورین رضی اللہ
عنہ، پھر حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ ہیں۔
اور ان کی خلافت بھی اسی ترتیب پر حق ہے۔
(50): خلافت (کا دورانیہ) تیس سال
ہے۔ پھر اس کے بعد امارت و بادشاہت
ہے۔

(51): مسلمانوں کا ایک امام ہونا ضروری
ہے۔ جو ان میں احکام نافذ کر سکے۔ حدود
قائم کرے۔ ان کی سرحدوں کی حفاظت
کرے۔ مجاہدین کے لشکر تیار کرے،
صدقات وصول کرے۔

ظالموں، چوروں اور ڈاکوں کا قلع قمع
کرنے۔ جمعوں اور عیدوں کو قائم
کرے۔ بندوں کے درمیان واقع
جھگڑے نمٹائے۔

الشهادات القائمة على
الحقوق، وتزويج الصغار
والصغار الذين لا أولياء لهم،
وقسمة الغنائم.

(52): ثم ينبغي أن يكون
الإمام ظاهراً، لا مختفياً ولا
منتظراً، ويكون من قریش ولا
يجوز من غيرهم، ولا يختص
ببنی هاشم.

(53): ولا يشترط أن يكون
معصوماً، ولا أن يكون أفضل
أهل زمانه، ويشترط أن يكون
من أهل الولاية المطلقة
الكاملة، سائساً قادراً على
تنفيذ الأحكام وحفظ حدود
دار الإسلام وإنصاف المظلوم
من الظالم.

(54): ولا ينعزل الإمام
بالفسق والجور.

حقوق میں شہادت قبول کرے۔ جن بچوں
کے اولیاء نہ ہوں ان کا نکاح کرائے۔ اور
غنیمت تقسیم کرے۔

(52): (مذکورہ تمام باتوں کی وجہ سے)
امام کا ظاہر ہونا ضروری ہے۔ نہ یہ کہ لوگوں
سے پوشیدہ ہو، یا غائب ہو کہ لوگ اس کا
انتظار کریں۔ امام کا قریش سے ہونا
ضروری ہے، قریش کے علاوہ جائز نہیں،
ہاں بنو ہاشم کے ساتھ خاص نہیں۔ (قریش
"نضر بن کنانہ" کی اولاد ہے)۔

(53): امام کا "معصوم" ہونا شرط نہیں۔
امام کے لئے یہ بھی ضروری نہیں کہ وہ (من
کل الوجوه اپنے زمانہ میں) سب سے
افضل ہو۔ ہاں ولایت مطلقہ کے باقی شروط
کا پایا جانا ضروری ہے۔ تاکہ وہ نگہبانی
کر سکے، احکام نافذ کر سکے، دار اسلام کے
حدود کی حفاظت کر سکے، ظالم سے مظلوم کو
انصاف دلا سکے۔

(54): فسق و فجور کی وجہ سے امام کو معزول
نہیں کیا جائیگا۔

(55): نماز ہر نیک و بد کے پیچھے جائز ہے۔ اسی طرح ہر نیک و بد پر جنازہ بھی جائز ہے۔

(56): صحابہ کرام کا تذکرہ صرف بھلائی اور خیر کے ساتھ کیا جائے۔

(57): صحابہ کرام میں وہ دس صحابہ جنہیں رسول اللہ ﷺ نے جنت کی بشارت دی، ہم ان کے لئے اس بشارت کا اقرار کرتے ہیں۔

(58): سفر و حضر میں موزوں پر مسح کا ہم عقیدہ رکھتے ہیں۔ اور نبیذ تمر کو حرام نہیں سمجھتے۔

(59): (کوئی بھی) ولی انبیاء کے درجہ کو نہیں پاسکتا۔ اور نہ ہی کوئی بندہ (چاہے ولی ہو یا نبی) اس مقام پر جاسکتا ہے کہ اس سے اوامر و نواہی ساقط ہوں۔

(60): (شریعت کے تمام) نصوص اپنے ظاہری معنی پر ہیں۔ ظاہری معانی سے ان معانی کی طرف پھرنا جن کا اہل باطن دعویٰ کرتے ہیں الحاد (بے دینی) ہے۔ نصوص کو

(55): وتجاوز الصلاة خلف كل بر وفاجر، ويصلي على كل بر وفاجر۔

(56): ويكف عن ذكر الصحابة إلا بخير۔

(57): ونشهد للعشر المبشرة الذين بشرهم النبي عليه الصلاة والسلام۔

(58): ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر، ولا نحرّم نبذ التمر۔

(59): ولا يبلغ الولي درجة الأنبياء، ولا يصل العبد إلى حيث يسقط عنه الأمر والنهي۔

(60): والنصوص على ظواهرها، فالعدول عنها إلى معان يدعيها أهل الباطن إلحاد، وردّ النصوص كفر، واستحلال المعصية كفر،

والاستهانة بها كفر،
والاستهزاء على الشريعة كفر،
والياس من الله تعالى كفر،
والامن من الله تعالى كفر،
وتصديق الكاهن بما يخبره عن
الغيب كفر.

(61): والمعدوم ليس
بشيء.

(62): وفي دعاء الأحياء
للأموات وتصدقهم عنهم نفع
لهم.

(63): والله تعالى يجيب
الدعوات ويقضى الحاجات.

(64): وما أخبر به النبي عليه
الصلاة والسلام من أشرار
الساعة من خروج الدجال
ودابة الأرض ويسأجوج
ومأجوج ونزول عيسى عليه
السلام من السماء وطلوع
الشمس من مغربها فهو حق.

رد کرتا کفر ہے۔ اسی طرح گناہ کو حلال
جانتا، گناہ کو چھوٹا سمجھنا، شریعت کا مذاق
اڑانا، اللہ سے نا اُمید ہونا، اللہ (کے
عذاب) سے بے خوف ہونا، کاهن جو غیب
کی خبریں دینے کا دعویٰ کرتا ہے اس کی
تصدیق کرنا (تمام کے تمام) کفر ہیں۔

(61): معدوم کوئی شیء نہیں۔ (معدوم پر
شیء کا اطلاق نہیں کیا جائیگا)۔

(62): زندہ کا مردوں کے لئے دعا کرنا،
ان کی طرف سے صدقہ کرنا، مردوں کے
لئے باعث نفع امور ہیں۔

(63): اللہ عزوجل دعا قبول فرماتا ہے۔
حاجات پوری فرماتا ہے۔

(64): نبی کریم ﷺ نے قیامت کی جن
نشانیوں کی خبر دی ہے، دجال کا آنا، دابۃ
الارض کا نکلنا، یاسأجوج و مأجوج کا پھیلنا،
عیسیٰ علیہ السلام کا اترنا، سورج کا مغرب کی
طرف سے چڑھنا، (تمام نشانیاں) حق
ہیں۔ واجب الیقین ہیں۔

(65): مجتہد (اپنے اجتہاد میں) کبھی غلطی کرتا ہے اور کبھی صحیح نتیجہ تک پہنچتا ہے۔

(65): والمجتهد قد يخطئ ويصيب.

(66): بنو آدم (بشر) کے رسول، فرشتوں کے رسولوں سے افضل ہیں۔ پھر فرشتوں کے رسول عام بنی آدم سے افضل ہیں۔ اور عام بنی آدم عام ملائکہ سے افضل ہیں۔

(66): ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة، ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر، وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة.

☆☆☆☆☆

☆☆☆☆☆

سوال: العقائد کے مصنف کا نام تحریر کریں شرح عقائد کے مصنف کی حالات

زندگی علمی خدمات ان کی تصانیف اور شرح عقائد پر مضمون تحریر کریں؟

نام ونسب: ((العقائد)) کے مؤلف امام الھمام قدوة علماء الاسلام

عمر بن محمد بن احمد بن اسماعیل بن محمد بن علی بن لقمان النسفی الماتریدی ہے۔ آپ کی کنیت ”ابو حفص“ اور لقب ”نجم الدین“ ہے۔

ولادت: آپ 461ھ (موافق: 1069 عیسوی) کو سمرقند کے

قریب ”نف“ نامی گاؤں میں پیدا ہوئے، ”نف“ کو ”نخش“ بھی کہا جاتا ہے۔

وفات: 537ھ، بارہ جمادی الاولیٰ، موافق 2 دسمبر 1142 عیسوی کو سمرقند میں

فوت ہوئے۔

شیوخ وتلامذہ: آپ نے کثیر شیوخ سے علم حاصل کیا، آپ نے

خود اپنے شیوخ کی تعداد پانچ سو پچپن (555) ذکر کی ہے۔

آپ سے علم حاصل کرنے والے بھی کثیر ہیں۔ آپ کے مشہور تلامذہ میں

محمد بن ابراہیم (التوزبشتی) صاحب ہدایہ (علی بن ابی بکر المرغینانی) آپ کے اپنے

بیٹے (احمد بن عمر النسفی) ہیں۔

سیرت: آپ زاہد متقی بزرگ تھے آپ کی تفسیر، حدیث، فقہ، تاریخ،

اور عقائد میں کثیر تصانیف ہیں۔ آپ کی تصانیف ایک سو سے زیادہ ہیں۔ علماء تراجم

نے آپ کو ”العلامة“، ”المفسر“، ”المحدث“، ”الادیب“، ”المفتی“، ”الفاضل“ جیسے

القاب سے ذکر کیا ہے۔

آپ کے عجائب میں سے زمخشری کے ساتھ آپ کا ایک مکالمہ ہے کہ آپ

زمخشری کے دروازے پر گئے اور دروازے پر دستک دی تو زمخشری نے پوچھا کہ

دروازے پر کون ہے فرمایا عمر زمخشری نے کہا (انصرف) تو آپ نے جواب

دیا (عمر لا ینصرف) زحشری نے کہا (اذا نکر صرف)۔

((شرح العقائد)) کے مؤلف علامہ مسعود بن عمر بن عبد اللہ ہیں آپ کے والد برہان الدین ہیں اور آپ کا لقب ”سعد الدین“ ہے۔ ”تفتازان“ میں ولادت کی نسبت سے آپ ”تفتازانی“ کہلاتے ہیں۔

ولادت: 722 کو تفتازان جو کہ خراسان میں ہے پیدا ہوئے۔

وفات: پیر 22 محرم 792 ہجری کو سمرقند میں وفات ہوئے۔ آپ کو بعد از وصال ”سرخس“ منتقل کیا گیا، اور بدھ کے دن تدفین ہوئی۔

علمی مقام: آپ کی بہت زیادہ تصانیف ہیں آپ نے 15 سال کی عمر میں ”شرح تشریف الزنجانی“ تصنیف فرمائی، آپ کی اور تصانیف میں سے ”شرح مراح الارواح“، ”سعدیہ شرح شمس“ تلخیص المفتاح کی دو شرحیں مختصر و مطول، اصول فقہ میں (تلوٹ شرح توضیح)، حاشیہ ”تفسیر کشاف“ ملکہ محشری ہیں۔ علم الکلام میں آپ کی کتاب ”شرح عقائد“ اور ”شرح مقاصد“ ہے۔ ”شرح عقائد“ سن 768 ہجری اور ”شرح مقاصد“ سمرقند میں سن 784 ہجری کو تصنیف کی۔

علماء فرماتے ہیں کہ بلاد مشرق میں علم تفتازانی پر ختم ہو گیا آپ امیر تیمور کے دربار میں بہت مقرب اور معظم تھے۔ جب سید شریف جرجانی امیر تیمور کے دربار میں آیا اور شرح کشاف میں ”اولئک علی ہدی من ربہم“ میں استعارہ تبعیہ اور تمثیلیہ کے اجتماع کی وجہ سے آپ کی عبارت پر اعتراض کیا تو امیر تیمور نے دونوں کے درمیان مناظرہ کروایا اور جب مناظرہ لمبا ہوا تو امیر تیمور نے نعمان معزلی کو (جو علامہ تفتازانی کا مخالف تھا) حکم بنایا۔ نعمان معزلی نے سید شریف کے قول کو رائج قرار دیا تو سلطان نے سید شریف کو بلند مقام دیا اور تفتازانی کو اپنے مقام سے نیچے کر دیا، اسی واقعہ کے غم سے آپ کا وصال ہوا۔

پھر جب شیخ محمد بن جزری سلطان کے دربار میں آیا تو پھر ان دونوں (سید شریف اور جزری) کے درمیان مناظرہ ہوا، جزری غالب ہوا تو سلطان نے سید شریف کو اپنی منزل سے معزول کیا۔ یہ سب کچھ سلطان کے سوائے فہم سے ہوا کیونکہ ایک مسئلہ میں علم وعدم علم باعث نقص نہیں ہوا کرتا۔

شرح عقائد پر مضمون :

شرح عقائد احناف (ماتریدیہ و اشاعرہ) کے اصول پر ایک بہت جامع کتاب ہے، العقائد کے مصنف ماتریدی اور شرح عقائد کے اشعری ہیں۔ اس کتاب میں فرق اسلام کے افکار خصوصاً الہیات میں ان کے مذاہب کی تفصیل ہے، اور ساتھ ساتھ دلائل عقلیہ و نقلیہ سے مبتدعہ کے آراء و افکار کا رد بھی ہے۔

((العقائد)) کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ اس پر 100 سے زیادہ شروح و حواشی لکھے جا چکے ہیں جن میں مشہور شرح امام تفتازانی کی ہے۔ ((العقائد)) اصل میں ”ابو المعین النسفی“ کی کتاب ”تبصرة الادلة“ کا خلاصہ ہے۔

((شرح العقائد)) امام تفتازانی کی شرح کو بھی قبولیت عامہ حاصل ہے، اس شرح پر بھی متعدد حواشی لکھے گئے ہیں، احادیث کی تخریج کی جا چکی ہے۔ اور تقریباً ہر مسلک کے مدارس میں یہ نصاب کا حصہ ہے۔

مگر ان تمام باتوں کے باوجود بھی بقول امام شافعی: ”أبى الله أن يكون كتاباً صحيحاً إلا كتابة“ شرح عقائد میں بھی چند ایسی باتیں ہیں جن پر تنقید ہے: ☆ مصنف علیہ الرحمۃ نے فلسفہ کو اصول اسلام کے ساتھ خلط ملط کر دیا ہے۔

☆ تعارض کے وقت عقل کو نصوص پر مقدم رکھا ہے۔

☆ قرآن و حدیث سے استشہاد کے وقت اکثر ان نصوص کو چھوڑ دیتے ہیں جن میں

زیادہ وضاحت و صراحت ہوتی ہے۔

☆ افعال عباد میں ماترید یہ و اشاعرہ کے اختلاف کی وضاحت نہیں۔

☆ اہل سنت اور اہل البدعت کے ساتھ کلام میں آپ نے تقریباً ایک ہی منہج اختیار کیا ہے۔

☆ بعض مسائل میں شدت و عدم احتیاط سے کام لیا ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

سوال: احکام شرعیہ، احکام اعتقادیہ اور کیفیت العمل سے کیا مراد ہے؟ اول کو فرعیہ عملیہ اور ثانی کو اصلیہ اعتقادیہ کیوں کہتے ہیں؟ علم الشرائع والا احکام اور علم التوحید والصفات میں سے ہر ایک کی تعریف اور وجہ تسمیہ لکھیں۔

جواب: قال الشارح: "اعلم ان الاحکام الشرعیة منها ما يتعلق بکيفية العمل وتسمى فرعية وعملية، ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلیة واعتقادیة"۔

احکام شرعیہ:

احکام: حکم کی جمع ہے، حکم سے مراد "الامر الثابت بالشیء"۔ "وہ اثر جو شیء کے ساتھ ثابت ہو، مثلاً: جواز و فساد، خلعت و حرمت۔"

علماء شرع کے عرف میں حکم سے مراد ہے "خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین" افعال مکلفین کے متعلق اللہ عزوجل کا خطاب۔

شرعیہ: جو مستفاد من الشرع ہو، چاہے وہ شرع پر موقوف ہو جیسے "اجماع" حجت ہے "نماز" فرض ہے وغیرہ، یا شرع پر موقوف نہ ہو جیسے: وجود، واجب، وحدانیت باری تعالیٰ وغیرہ۔ کیونکہ ماترید یہ کے نزدیک یہ امور عقلی ہیں، عاقل پر ہر صورت میں توحید کا اقرار ضروری ہے، اگرچہ اس تک وحی سماوی نہ پہنچی ہو۔

(نوٹ: احکام شرعیہ پانچ ہیں: ایجاب، تحریم، ندب، کراہت، اباحت)۔

کیفیت عمل: عمل سے مراد افعال عبادہ ہے یعنی وہ احکام شرعیہ جو افعال عبادہ کے متعلق ہیں، چائے وہ مکلف ہو یا نہ ہو۔ یہاں پر عمل سے مراد افعال لمکلفین لینا درست نہیں ہے اس لیے کہ یہ افعال صبی کو شامل نہیں، حالانکہ صبی مکلف نہیں اور اس کا اسلام، نماز صحیح ہے۔ کیفیت عمل سے مراد اسکے اعراض ذاتیہ ہیں وجوب، حرمت، ندب وغیرہ۔

عملیہ فرعیہ کہنے کی وجہ: عملیہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ انکا تعلق عمل سے ہے۔ اور فرعیہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ علم ”اصول اعتقاد“ پر مفرع ہے۔

اصلیہ اعتقادیہ کہنے کی وجہ: اصلیہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ انکا تعلق اعتقاد سے ہے اور اعتقاد اصل ہے لہذا یہ اصلیہ اعتقاد یہ ہے۔ مثلاً عذاب قبر حق ہے۔

علم الشرائع والاحکام: وہ علم جس کا تعلق کیفیت عمل سے ہے اسکو علم الشرائع والاحکام کہتے ہیں۔

وجہ تسمیہ: علم الشرائع والاحکام کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ احکام فقط شرع سے ہی مستفاد ہیں اور احکام کا اطلاق کیا جائے تو اس سے ذہن فقط احکام عملیہ کی طرف ہی جاتا ہے لہذا اسکو علم الشرائع والاحکام کہتے ہیں۔

”علم الشرائع والاحکام“ سے مراد فقہ و اصول فقہ ہے۔ بعض نے کہا کہ جمیع علوم شرعیہ تفسیر، حدیث، وغیرہ علوم شرعیہ ہیں، اور علم الاحکام فقہ و اصول فقہ ہے۔

علم التوحید والصفات: وہ احکام جن کا تعلق اعتقاد سے ہے انہیں علم التوحید والصفات کہتے ہیں۔

وجہ تسمیہ: توحید باری تعالیٰ اور اسکی صفات علم کلام کی مشہور بحث اور عظیم

ترین مقاصد میں سے ہے لہذا اسکو علم التوحید والصفات کہتے ہیں۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

سوال: علم کلام سے کیا مراد ہے؟ کلام، فقہ اور اصول فقہ میں کیا فرق ہے۔ اس کی تدوین کی ضرورت کیوں پیش ہوئی؟ متقدمین و متاخرین کے علم کلام میں کیا فرق ہے؟ وجہ تسمیہ بالکلام کیا ہے؟

جواب: (قال الشارح): ”وسموا ما يفيد معرفة العقائد عن أدلتها التفصيلية بالكلام“۔ یعنی وہ علم جو تفصیلی دلائل سے عقائد کی معرفت کا فائدہ دے، وہ ”کلام“ ہے۔

فقہ، اصول فقہ، اور کلام: احکام شریعہ کی دو قسمیں ہیں بعض کا تعلق ”کیفیت عمل“ اور بعض کا تعلق ”اعتقاد“ سے ہے جو کیفیت عمل سے متعلق ہیں ان کو ”عملیہ فرعیہ“ کہتے ہیں اور جو اعتقاد سے متعلق ہیں ان کو ”اعتقادیہ“ یا ”اصلیہ“ کہا جاتا ہے۔ وہ احکام جو کیفیت عمل سے متعلق ہیں ان کے علم کو ”علم الشرائع والاحکام“ کہا جاتا ہے۔ اس لیے کہ ان کا استفادہ شرع سے ہی ہوتا ہے۔ کیونکہ عقل مسائل صلاۃ و صیام میں مستقل نہیں اور جب لفظ (احکام) مطلق ہوں تو ذہن صرف (احکام عملیہ) کی طرف ہی سبقت کرتا ہے۔ ”علم الشرائع والاحکام“ میں پھر دو صورتیں ہیں: اگر احکام عملیہ کی معرفت اس کے أدلۃ تفصیلیہ سے حاصل ہو تو اسکو علم فقہ کہتے ہیں۔ اور اگر وہ علم أدلۃ کے ان احوال کی اجمالی معرفت عطا کرے جو مفید احکام ہیں، تو اسے اصول فقہ کہتے ہیں۔

وہ علم جو اعتقاد سے متعلق ہے اس کو (علم التوحید والصفات) کہا جاتا ہے اس لیے کہ توحید اس علم میں ”اشرف المقاصد“ اور ”اشهر المباحث“ ہے۔ لہذا وہ علم جو تفصیلی دلائل سے عقائد کی معرفت کا فائدہ دے، وہ ”کلام“ ہے۔

علم الکلام دونوں علوم کے لئے بنیاد، و اساس کی طرح ہے۔ شارح علیہ الرحمہ نے ”وبعد“ کے بعد فرمایا: ”فإن مبنی علم الشرائع والأحكام، و اساس قواعد عقائد الإسلام، هو علم التوحید و الصفات الموصوفہ“۔ ”بالکلام“۔ کیونکہ علم الکلام میں توحید باری تعالیٰ کی بحث ہوتی ہے اور علم الشرائع اس وقت مفید ہے جب اللہ عزوجل کی ذات و صفات کا علم ہو، اور اس پر ایمان بھی ہو۔ لہذا یہ علم ”علم شریعت“ کے لئے بنیاد ہے۔ اور چونکہ اسی علم کلام میں عقائد اسلام کو دلائل سے ثابت کیا جاتا ہے اس وجہ سے یہ علم ”عقائد اسلام“ کے لئے اساس ہے۔

تدوین کی ضرورت :

اس کی تدوین کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ اولاً اہل بیت علیہم السلام اور تابعین نبی کریم ﷺ کی صحبت کی وجہ سے اور ان کے عقائد کے صحیح ہونے کی وجہ سے اس کی تدوین نے مستغنی تھے لیکن جب فقہی ائمہ اور ائمہ دین پر بغاوت شروع ہو گئی اور آراء مختلف ہوئیں اور فتاویٰ کثیر ہو گئے اور اپنے نفس کی پیروی ہونے لگی اور ہر بات میں علماء کی طرف رجوع ہونے لگا تو یوں علماء ”نظر و استدلال“ میں مشغول ہوئے اور اجتہاد و استنباط کے ابواب و فصول کو ترتیب دے کر مذاہب و اختلافات کو واضح کر دیا۔

متقدمین و متاخرین کے علم کلام میں فرق :

متقدمین کا ”علم کلام“ فلسفہ کی روشنی میں بالکل خالی تھا، صرف قرآن و حدیث سے استدلال، یا بعض اوقات ”امور عقلیہ“ اور ”امور مسئلہ“ پر مشتمل ہوتا تھا۔ متاخرین کا ”علم الکلام“ فلسفہ کی باریکیوں اور تفصیل کا مجموعہ ہے۔ اگر یہ علم قرآن و حدیث پر مشتمل نہ ہو تو یونانیوں کے الہیات اور موجودہ ”علم الکلام“ میں فرق کرنا مشکل ہوگا۔

غالباً دوسری صدی ہجری (ابو جعفر منصور العباسی کے زمانہ) میں جب بعض رہبان کی طرف سے اسلام پر فلسفہ کی روشنی میں اعتراضات وارد ہوئے تو فلسفہ یونان کا عربی میں ترجمہ کیا گیا، مسلمان علماء و مفکرین اس پر ٹوٹ پڑے، تاکہ یورپی اقوام کو انہی کے فلسفہ سے اسلام کی طرف راغب کیا جائے، اور ان کے اعتراضات کا جواب دیا جائے۔ غالباً محدثین کے علاوہ کوئی بھی اس سے بچ نہ سکا، اور یوں خالص اسلامی فنون میں بھی اس کو داخل کیا گیا، اور بعد میں (بشمول محدثین کے) سب اس سے متاثر ہوئے۔

وجہ تسمیہ بالكلام :

شارح نے کل آٹھ وجوہ تسمیہ بیان کی ہیں۔

☆ پہلی وجہ: علم الکلام کو کلام اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس کے مباحث کا عنوان کلام ہے جیسے کہا جاتا ہے ”الكلام في كذا وكذا“۔

☆ دوسری وجہ یہ ہے کہ جب ”کلام اللہ“ کے مخلوق و غیر مخلوق ہونے کی بحث ہوئی، تو چونکہ علم الکلام کے اشہر مباحث میں سے کلام اللہ کی بحث ہے اور اسی میں اکثر نزاع وجدال رہا ہے۔ یہاں تک کہ بعض ظالموں نے کثیر اہل حق (امام احمد بن حنبل وغیرہ)

کو صرف قرآن کو مخلوق نہ کہنے پر سخت سزائیں دیں۔ تو اس کا نام ہی علم الکلام مشہور ہوا۔

☆ تیسری وجہ یہ ہے کہ اس علم کی وجہ سے ”کلام“ یعنی تکلم پر قدرت حاصل ہوتی ہے۔

☆ چوتھی وجہ یہ ہے کہ علوم میں جس کا سب سے پہلے حاصل کرنا لازم ہے وہ ”علم

التوحید“ ہے، (کیونکہ وحدانیت پر اقرار کے بغیر کوئی بھی علم مفید نہیں) اور ”علم

التوحید“ کو کلام کے ذریعہ سیکھا اور سکھایا جاتا ہے، اس وجہ سے اس پر ”علم الکلام“ کا

اطلاق کر دیا۔ وفيه نوع من الاضطراب

☆ پانچویں وجہ یہ ہے کہ ”علم الکلام“ مباحثہ اور جاہلین کی طرف سے کلام کے

بعد متحقق ہوتا ہے، جبکہ دیگر علوم کبھی مطالعہ کتب اور کبھی صرف غور و خوص (تأمل) کرنے سے حاصل ہو جاتے ہیں۔

☆: چھٹی وجہ یہ ہے کہ تمام علوم میں سب سے زیادہ اختلاف و منازعات اسی علم میں ہے، تو مخالفین کے جواب اور ان کے دلائل رد کرنے کے لئے کلام کی ضرورت ہوتی ہے۔

☆: ساتویں وجہ یہ ہے کہ تمام علوم میں ”علم کلام“ کے دلائل سب سے زیادہ قوی ہوتے ہیں، تو قوت دلائل کی وجہ سے گویا یہی کلام ہے، جیسے باتیں کرنے والے تو بہت ہوں مگر جو سب سے مضبوط بات کرے تو کہا جاتا ہے بات ہے تو اس کی باقی تو سب بے پر کی اڑا رہے تھے۔

☆: آٹھویں وجہ یہ ہے کہ ”علم کلام“ کی بنیاد قطعی دلائل پر ہے جن میں سے اکثر کو اولہ سمعیہ (یعنی قرآن و حدیث) سے بھی تائید حاصل ہوتی ہے، اس وجہ سے دلوں میں بہت باقی علوم کے اس کی تاثیر زیادہ ہوتی ہے۔ لہذا ”کلام“ (کلمہ) سے مشتق کیا گیا ہے جس کا معنی زخم ہے۔ یعنی جسطرح زخم کی بدن میں تاثیر ہوتی ہے، اسی طرح کلام کی دلوں میں تاثیر ہوتی ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

سوال: علم کلام پر سلف صالحین کی تنقید کا جائزہ اور علم کلام کی اہمیت و ضرورت پر نوٹ لکھیں۔

جواب: علم کلام جب فاسقہ کی مویشکاریوں کے ساتھ خلط ملط ہوا تو سلف صالحین خصوصاً محدثین نے اس پر بڑی تنقید کی، یہاں تک کہ اس کو ایک غیر اسلامی علم شمار کیا۔ لہذا اگر کوئی وصیت کرنے کے یہ مال علماء اسلام میں تقسیم ہو تو مستکملین اس مال کے حقدار نہیں ہونگے۔

احیاء العلوم میں امام غزالی فرماتے ہیں: ”واللہ التَّحْرِیمُ ذہب“

الشافعی ومالك وأحمد بن حنبل وسفيان وجميع اهل الحديث من السلف“۔ یعنی مذکورہ محدثین نے علم کلام کو حرام قرار دیا ہے۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے علماء کلام کو زندقہ کہا۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ: تمام علماء کلام کو اذیت پر سوار کیا جائے، ان کی پٹائی کی جائے اور منادی کرائی جائے کہ کتاب وسنت کو چھوڑنے والے کی یہی سزا ہے۔

علم الکلام کی مذمت میں مختلف اسلاف نے کتابیں بھی تصنیف کی ہیں۔ جن میں ایک شیخ الاسلام البرزنجی بھی ہیں۔ انہوں نے کسی بھی متکلم کی روایت حدیث کو قبول نہیں کیا کہ ان کے نزدیک متکلمیں ”مفقود العداۃ“ ہیں۔

تاج الدین السبکی ”طبقات الشافعیہ“ میں نقل کرتے ہیں: ”وفی کتب المتقدمین جرح جماعة بالفلسفة ظنا منهم أن علم الکلام فلسفة“۔ ”کتب متقدمین میں بہت سے لوگوں پر فلسفہ کی بنا پر یہ سمجھ کر جرح لگی گئی کہ علم کلام اور فلسفہ ایک ہی چیز ہے۔“ یعنی متقدمین کے نزدیک علم الکلام فلسفہ کی طرح غیر اسلامی علم ہے۔

اعتراضات کا جواب:

شارح غلیہ الرحمہ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ سلف کے کلام میں جو مذمت منقول ہے، وہ علی الاطلاق نہیں۔ اس کی دو وجوہ ہیں۔

پہلی وجہ: کہ علم الکلام فی نفسہ (جب وہ فلسفہ سے خالی ہو)

أشرف العلوم ہے۔ پھر شارح نے پانچ وجوہ سے علم کلام کی فضیلت بیان کی۔ ☆ کہ یہ علم ”احکام شرعیہ“ کے لئے بنیاد ہے۔ ☆ تمام علوم دینیہ کا سردار ہے۔ ☆ اس علم سے عقائد اسلام کا علم حاصل ہوتا ہے، اور عقائد اسلام میں اشرف ہیں۔ ☆ اس علم کی غایت دنیوی اور آخری سعادتوں کو جمع کرنا ہے۔ اس علم کے دلائل ”قطعیہ“ ہیں، اور

دلائل سمعیہ سے ان کی تائید بھی ہیں۔

دوسری وجہ: سلف صالحین کی ممانعت چار اشخاص کے لئے ہے۔

☆ جو متعصب فی الدین ہو، حق معلوم ہونے کے بعد بھی حق کو قبول نہ کرے۔ ☆ کم فہم شخص جو مسائل سمجھ نہ سکتا ہو، کہ وہ شکوک و شبہات میں مبتلا ہوگا۔ ☆ وہ شخص جو دیگر عام مسلمانوں کو شکوک میں ڈالنا چاہتا ہو۔ ☆ وہ شخص جو فلاسفہ کی بے فائدہ موشگافیوں میں دلچسپی رکھتا ہو۔

شارح فرماتے ہیں: ”وگر نہ اس علم سے کیسے ممانعت ممکن ہے جو واجبات کے لئے اصل اور مشروعات کے لئے بنیاد ہے۔“

☆☆☆☆☆☆☆☆

سوال: معتزلہ کی وجہ تسمیہ و عقائد کیا ہیں، وہ اپنے آپ کو کیا کہتے ہیں؟

جواب: معتزلہ کی وجہ تسمیہ:

اعتزال کا لغوی معنی: ایک طرف (گوشہ) میں ہو جانا ہے۔

اصطلاحی معنی: اسی معنی لغوی سے اصطلاحی معنی لیا گیا ہے کہ معتزلہ کے

رئیس واصل بن عطاء (ولادت: 80 ہجری، وفات: 131 ہجری) نے امام حسن

بصری (ولادت: 21 ہجری، وفات: 110 ہجری) کی مجلس سے (مرتکب کبیرہ کے

مسئلہ میں) اعتزال کیا (ایک طرف ہو کر خود تقریر شروع کر دی) جس کی وجہ سے اس

کے متبعین کو معتزلہ کہا جانے لگا۔

معتزلہ کا ظہور: امام حسن بصری رحمہ اللہ کی تاریخ وفات سے پتہ چلتا ہے کہ

معتزلہ کا ظہور دوسری صدی ہجری کے اوائل میں ہوا تھا۔

معتزلہ کے چند عقائد: معتزلہ کا اکثر عقائد میں سلف صالحین کے ساتھ

اختلاف ہے، ان میں سے چند درج ذیل ہیں۔

☆ معتزلہ کا عقیدہ تھا کہ مرتکب کبیرہ نہ مؤمن ہے اور نہ کافر اور جو بغیر توبہ کے مرے گا وہ جہنم میں داخل ہوگا لیکن اس کا عذاب کفار کے عذاب سے خفیف ہوگا۔ معتزلہ نے کفر و ایمان کے درمیان ایک اور درجہ ثابت کرنے کی کوشش کی، یہ درجہ جنت و دوزخ کے درمیان نہیں بلکہ صاحب کبیرہ ان کے زعم میں مخلد فی النار ہوگا، اگرچہ اس کا عذاب دیگر کفار سے کم ہوگا۔ ہاں جو توبہ کر لے وہ جنت میں جائے گا۔

☆ ان کا عقیدہ ہے کہ جمیع حیوانات کے افعال اختیار یہ انہی کے خلق سے صادر ہوتے ہیں ان افعال کے ساتھ اللہ عزوجل کی تخلیق کا کوئی تعلق نہیں۔ یعنی قدر یہ کی طرح مخلوق کو اپنے افعال کا خالق کہتے ہیں۔

☆ ابن حزم اپنی کتاب ”الفصل فی الملل والأہواء والنحل“

میں لکھتے ہیں کہ معتزلہ اور جہم بن صفوان دونوں کا یہ عقیدہ ہے کہ آخرت میں اللہ عزوجل کا دیدار نہیں ہوگا۔ جبکہ صحیح احادیث میں اس کا اثبات ہے۔ ”عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَنَظَرْنَا إِلَى الْقَمَرِ لَيْلَةً يَعْْنِي الْبَيْدَرُ فَقَالَ إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ لَا تَضَامُونَ فِي رُؤْيَاهُ“ (صحیح البخاری)۔

☆ معتزلہ اللہ عزوجل کے صفات ازلیہ کے بھی منکر ہیں، اسی طرح جس بھی صفت کے ساتھ انسان متصف ہو سکتا ہے اللہ کے لئے اس صفت کے منکر ہیں مثلاً: انسان عالم ہے، تو یہ اللہ عزوجل سے علم کی نفی کرتے ہیں۔ اسی طرح اللہ کے کلام کے منکر ہیں اور قرآن کو مخلوق مانتے ہیں۔ اللہ عزوجل کے لئے صرف صفت ”قدم“ ثابت کرتے ہیں، اور دیگر صفات مثلاً: علم، قدرت، حیات الگ صفات نہیں بلکہ اللہ عزوجل عالم بذاتہ، قادر بذاتہ، حی بذاتہ ہے۔

☆ معتزلہ شفاعت کے بھی منکر ہیں، اس کی تفصیل ایک مستقل سوال میں ہوگی۔

☆: امام ابو الحسن الاشعری نے اپنی کتاب ”الابانہ عن اصول الدیانہ“ میں معتزلہ کا ایک عجیب و غریب عقیدہ لکھا ہے، فرماتے ہیں: ”وزعموا ان الله تعالى يشاء ما لا يكون ويكون ما لا يشاء“ یعنی معتزلہ کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ بعض کام اللہ کی مشیت کے بغیر بھی ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ اللہ عزوجل کا ارشاد ہے: ”وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ“۔ اور تمام مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ اللہ جو چاہتا ہے وہی ہوتا ہے اور جو نہیں چاہتا اس کا ہونا ممکن نہیں ہوتا۔

معتزلہ کے اصول خمسہ: معتزلہ کے ان اصول میں کافی تفصیل ہے جس کی اجمال درج ذیل ہے۔

☆: التوحيد: (اللہ عزوجل نے جمیع صفات، رویت، مکان، صورت، انتقال، زوال، وغیرہ کی نفی کرتے ہیں۔ صفات میں ان کا نظریہ ہے کہ اگر الگ سے صفات مانیں تو ہر ایک صفت کو ”الہ“ ماننا پڑیگا، لہذا صفات الگ سے کوئی نہیں بلکہ اللہ عالم ہے بذاتہ، قادر ہے بذاتہ۔ مزید تفصیل کے لئے سوال نمبر 19 دیکھیں)۔

☆: العدل: (اللہ عزوجل ”شر“ کا خالق نہیں، اگر ”شر“ اللہ کی طرف سے ہو اور پھر اس پر عذاب بھی دے تو یہ عدل کے منافی ہے)۔

☆: الوعد والوعيد: (اللہ عزوجل پر واجب ہے کہ وہ گناہگار کو عذاب اور مطیع کو ثواب دے، کیونکہ اللہ عزوجل نے مطیع کے ساتھ ثواب کا وعدہ کیا ہے اور عاصی کو عذاب کی وعید دی ہے)۔

☆: المشزلة بين المتزلتين: (مرتکب کبیرہ نہ مؤمن ہے نہ کافر، بلکہ وہ فاسق ہے۔ جبکہ اہل سنت کے نزدیک صاحب کبیرہ مؤمن ہے اگرچہ اسکی موت گناہ کے دوران ہوئی ہو)۔

☆: الأمر بالمعروف والنهي عن المنکر: (جن افعال کا حسن دلیل ہے

ثابت ہوا انکا دیگر کو حکم دینا ”امر بالمعروف“، اور جن افعال کا قبح دلیل سے ثابت ہوا ان سے دیگر کو روکنا ”نہی عن المنکر“ ہے۔

معتزلہ نے اصول و احکام میں فلسفی موشگافیاں شروع کیں، جس کی وجہ سے ان کی آراء لوگوں میں غام ہوئیں، اور ایک زمانہ میں انکو بڑی قوت بھی حاصل رہی۔ بعد میں شیخ ابوالحسن اشعری (جو کہ ابوعلی النجاشی المعتزلی کے شاگرد تھے) نے ان کے ساتھ اختلاف کیا، اور اللہ عزوجل نے شیخ ابوالحسن اشعری اور دیگر ائمہ کے زور قلم سے معتزلہ کے مذہب کو نیست و نابود کیا۔

معتزلہ کے پسندیدہ نام

معتزلہ: امام الشہرستانی اپنی کتاب ”الملل والنحل“ میں فرماتے ہیں کہ ایک موقع پر امام حسن البصری رحمہ اللہ سے (مترکب کبیرہ) کے بارے میں سوال ہوا، تو واصل بن عطاء نے اپنے شیخ (حضرت حسن البصری) کے جواب کو ناپسند کرتے ہوئے مسجد کے ایک گوشہ میں خود تقریر شروع کر دی، تو امام الحسن رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے فرمایا: ”قد اعتزل عنا“ تو وہاں سے یہ معتزلہ مشہور ہوئے۔

جبکہ ابن خلکان اپنی کتاب ”الوفیات“ میں لکھتے ہیں کہ معتزلہ کو یہ نام ”قادہ بن دعامہ السدوسی“ نے دیا تھا۔

معتزلہ اپنے اس نام پر فخر کرتے ہیں کیونکہ اللہ عزوجل نے قرآن میں اعتزال کی تعریف کی ہے، ارشاد ربانی ہے ”وَأَعْتَزِلُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُوا رَبِّي عَسَىٰ أَلَا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا“ (مریم 48)۔

اصحاب العدل و التوحید: معتزلہ اپنے آپ کو اصحاب العدل و التوحید بھی کہتے ہیں۔ (عدل کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ پر واجب ہے کہ وہ منطبع کو ثواب اور عاصی کو عذاب دے۔ جبکہ توحید کا مفہوم: اللہ تعالیٰ سے صفات قدیمہ کی نفی ہے)۔

اہل الحق: معتزلہ صرف اپنے آپ کو حق پر جانتے تھے، اور اپنے تمام مخالفین کو باطل پر، اس وجہ سے انہوں نے اپنا نام ”اہل حق“ رکھا تھا۔

معتزلہ کے ناپسندیدہ نام:

القدریہ: عضد الدین قاضی عبدالرحمن بن احمد الاہلبی اپنی کتاب ”المواقف“ میں فرماتے ہیں: کہ معتزلہ کو قدریہ بھی کہا جاتا ہے کیونکہ یہ بھی بندوں کو اپنے افعال کا خالق جانتے ہیں۔ امام شہرستانی فرماتے ہیں کہ معتزلہ اپنے لئے اس نام کو پسند نہیں کرتے، کیونکہ حدیث میں قدریہ کی مذمت کی گئی ہے ارشاد ہے: ”الْقَدَرِيَّةُ مَجْرُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ إِنْ مَرَّ ضَوْافِلًا تَعُوذُ بِهِمْ وَإِنْ مَاتُوا فَلَا تَشْهَدُ بِهِمْ“ (سنن ابی داود، کتاب السنہ، باب فی القدر) اس وجہ سے معتزلہ کہتے ہیں کہ اس نام کے مستحق وہ ہیں جو ہر شے کو اللہ کی تقدیر سے مانتے ہیں۔

الجمہیہ: معتزلہ کے عقائد وہی ہیں جو ان سے پہلے جمہیہ کے تھے، اس اتفاق کی وجہ سے بعض علماء نے معتزلہ کو جمہیہ بھی کہا ہے۔ کیونکہ انہوں نے جمہیہ کے آراء کو دوبارہ زندہ کیا۔

مجوسیہ: مجوس دو خدا کے قائل ہیں ایک خیر کا اور دوسرا شر کا، جبکہ معتزلہ خیر و شر کو اللہ اور بندے میں تقسیم کرتے ہیں کہ خیر کا خالق اللہ جبکہ شر بندے کی طرف سے ہوتا ہے۔ انکا اور مجوس کا ایک ہی عقیدہ ہوا۔ اس وجہ سے بعض علماء نے ان کو مجوس الامۃ بھی کہا ہے۔

مشبہۃ الافعال: ابن ابی الحزائلی کتاب ”شرح العقیدۃ الطحاویہ“ میں لکھتے ہیں کہ معتزلہ بندوں کے افعال پر اللہ کے افعال کو قیاس کرتے ہیں، اس وجہ سے یہ مشبہۃ الافعال ہیں۔



سوال: مختلف اسلامی فرقوں کا مختصر تعارف لکھیں۔

الجواب: تاریخ اسلام میں بہت فرقے گزرے ہیں، جن میں سے چند ایک کا مختصر تعارف درج ذیل ہے۔

خوارج: شہرستانی فرماتے ہیں کہ ”ہر وہ شخص جو امام برحق سے بغاوت کرتے خارجی ہے چاہے وہ آج کے زمانہ میں ہو یا خلفاء راشدین کے زمانہ میں۔“ یہاں پر خوارج سے وہ فرقہ مراد ہے جس نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بغاوت کی تھی، جنکا نعرہ تھا ”الامر للہ“۔ آج بھی بعض لوگوں کے ”مونو گرام“ پر یہی جملہ موجود ہے۔

خوارج کا ظہور:

”جنگ صفین (سنہ 37 ہجری) میں امیر المؤمنین حضرت علی رضی اللہ عنہ جب حکیم پر راضی ہوئے تو ایک جماعت (تحکیم کو نہ ماننے کی وجہ سے) آپ کے لشکر سے الگ ہو کر ”حروراء“ کے مقام پر خیمہ زن ہوئی، اسی وجہ سے خوارج کا دوسرا نام ”حروریہ“ بھی ہے، یہی وہ خوارج تھے جو ایک فرقہ کی صورت میں ظاہر ہوئے۔ سن 38 ہجری میں مقام ”مہردان“ پر امیر المؤمنین حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان کو شکست دی۔ یہی وہ لوگ تھے جن کے بارے میں نبی کریم ﷺ نے ایک بشارت دی تھی ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَكَرَ قَوْمًا يَكُونُونَ فِي أُمَّتِهِ يَخْرُجُونَ فِي فُرْقَةٍ مِنَ النَّاسِ سَيَمَاهُمُ التَّحَالُفُ قَالَ هُمْ سُرُّ الْخَلْقِ أَوْ مِنْ أَسْرِّ الْخَلْقِ يَقْتُلُهُمْ أَقْرَبُ الطَّائِفَتَيْنِ مِنَ الْحَقِّ“ (صحیح مسلم) نبی کریم ﷺ نے ایک قوم کا ذکر کیا جو لوگوں میں اختلاف کے وقت ظاہر ہوگی، جنکی نشانی یہ ہے کہ وہ سروں کو مونڈتے ہوئے، اور بخاری کی روایت میں ساتھ یہ بھی ہے کہ قرآن بہت اچھا پڑھنے والے، لمبی لمبی نمازیں پڑھنے والے، اور بہت روزے دار، ہوئے مگر دین سے ایسے خارج ہوئے جیسا کہ شیر شکار سے خارج ہوتا ہے اور اس پر کوئی نشان نہیں

ہوتا اسی طرح (ان عبادات کے باوجود بھی) ان کے دلوں میں ذرا ایمان نہیں ہوگا۔ یہ لوگ بدترین مخلوق ہیں انکو قتل کرنے والے دونوں گروہوں میں وہ گروہ ہوگا جو حق پر ہوگا۔

خوارج کے چند عقائد:

تمام خوارج حضرت عثمان اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کی تکفیر پر متفق ہیں۔ اسی طرح جو بھی حکیم پر راضی ہو ان کے نزدیک کافر ہے۔ رجم، شفاعت، عذاب قبر، حوض، دجال، آخرت میں اللہ عزوجل کی رویت کے منکر ہیں۔ کلام اللہ کے مخلوق ہونے کے قائل ہیں۔ مطلقہ ثلاثہ کا زوج اول کی طرف رجوع کرنے میں زوج ثانی کے جماع کے منکر ہیں۔ بیوی کے ساتھ اس کی خالہ اور پھوپھی کو ایک ہی نکاح میں جمع کرنے کے قائل ہیں۔

شیعہ:

لغوی معنی: امام الزبیدی اپنی کتاب ”تاج العروس من جواهر القاموس“ میں فرماتے ہیں: ”کل قوم اجتمعوا علی امر فہم شیعۃ بروکل من عاون انساناً وتحزب لہ فہو شیعۃ لہ... وأصلہ من المشایعۃ وہی المطاوعۃ والمتابعۃ“۔

”ایک معاملہ پر جب کسی قوم کا اتفاق ہو جائے تو وہ شیعہ ہیں۔ اور ہر وہ شخص جو کسی کی مدد کرے یا اس کا پارٹی باز بنے وہ اس کا شیعہ ہے۔ اور اس (لفظ) کی اصل مشایعہ ہے جس کا معنی تابع داری اور متابعت ہے۔“

اصطلاحی معنی: وہ فرقہ جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خلفاء ثلاثہ پر فضیلت دیتا ہے، اور یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ خلافت کے حقدار صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ اور آپ کے اہل بیت ہیں، اور ان کے علاوہ خلفاء ثلاثہ کی خلافت غاصبانہ اور باطل ہے۔

شیعہ کا ظہور: جنگ صفین کے موقع پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی لشکر میں دو گروہ بنے ایک خوارج اور ایک شیعہ یعنی آپ کا ساتھ دینے والے۔ اس وقت کے شیعہ اور موجودہ فرقہ شیعہ میں بہت فرق ہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ساتھ دینے والے حق پر تھے اور ان کے عقائد میں ایسی کوئی بات نہیں تھی، بعد میں مختلف مراحل سے گزرنے کے بعد شیعہ کے یہ عقائد مرتب ہوئے ہیں، اور خاص کر حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد ان میں تغیر کی ابتداء ہوئی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دور میں بھی عبداللہ بن سبا اور دیگر بعض ایسے لوگ تھے جنہوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو وصی الرسول ﷺ کا عقیدہ اپنایا، اور غدیر خم میں حاضر ہونے والے تمام صحابہ کرام کی تکفیر کی اور آخر کار آپ کے لئے الوہیت کا دعویٰ کیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ابن سبا کو ملک بدر کیا اور بعض دیگر کو سخت سزائیں دیں۔

ملاحظہ۔ یا۔ باطنیہ:

یہ فرقہ عالم کے قدیم ہونے کا قائل ہے، اللہ کے وجود کے منکر ہیں، اور ان کے اکثر عقائد وہی ہیں جو دین اسلام سے قبل فلاسفہ کے تھے۔ یہ فرقہ اس وقت ظہور میں آیا جب اسلام ترقی کے منازل طے کر رہا تھا، ہر طرف اسلام کا جھنڈا لہرا رہا تھا، تو دشمنان اسلام یہود و نصاریٰ کی کوششوں سے یہ فرقہ قائم کیا گیا تاکہ لوگوں کو اسلام قبول کرنے سے روکا جائے اور جو اسلام قبول کر چکے ہیں ان کے دلوں میں مختلف قسم کے شکوک و شبہات پیدا کئے جائیں۔ اگرچہ بظاہر انہوں نے تشیع کا لبادہ اوڑھا ہوا تھا مگر اصل مقصد دین اسلام کی بیخ کنی تھی۔

ان کا عقیدہ تھا کہ ہر نص کا ایک ظاہر اور ایک باطن ہے۔ ظاہر چھلکا اور باطن مغز ہے، عاقل انسان مغز کھاتا ہے اور چھلکا پھینک دیتا ہے۔

ان کا ظہور غالباً 205 ہجری میں ہوا، اس فرقہ کے سرکردہ لوگوں میں میمون

بن دیسان القدر، زکریہ بن مہزیہ، خمدان قرمطی، حسن بن اشبا وغیرہم ہیں۔ یہ فرقہ اکثر کوہستانی علاقہ پسند کرتے اور وہی پر اپنے مراکز قائم کرتے تاکہ لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ رہیں اس وجہ سے ان کا لیڈر ”شیخ الجبال“ کہلاتا تھا۔ انہوں نے ہر دور میں مسلمانوں کو ناقابل تلافی نقصان پہنچایا ہے۔ موجودہ وقت میں اسماعیلیہ، آغا خانیت اسی فرقہ یا طئیہ کی شاخیں ہیں۔

مرجئہ

لغوی معنی: لغت میں ارجاء کا معنی ہے ”امید“، ”خوف“، ”تأخیر“ قرآن پاک میں یہ تینوں معانی استعمال ہیں: پہلا معنی: ”وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ“۔ دوسرا معنی: ”مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا“۔ تیسرا معنی: ”قَالُوا أَرْجَاهُ وَأَخَاهُ“۔

امام بدرالدین العینی ”عمدة القاری“ میں فرماتے ہیں: ”والتَّوَجُّسُّةُ بِهَمْزٍ وَلَا هَمْزٍ فَالنَّسْبَةُ مِنَ الْأَوَّلِ مَرْجِيٌّ وَمِنْ الثَّانِي مَرْجِيٌّ“۔ اسی وجہ سے ارشاد ربانی ”وَأَخْرَجُوا مُرَجُوزَ لَا مَوْلَا لَهُ“، نکو ابن کثیر، ابو عمرو، ابن عامر، اور ابو بکر عن عاصم نے ”مُرْجُوزٌ“ ہمزہ کے ساتھ پڑھا ہے۔

اصطلاحی معنی: فرقہ مرجئہ ”امید“ اور ”تأخیر“ میں مبتلا ہیں۔ امید یہ ہے کہ دل میں ایمان ہو تو گناہ کی وجہ سے عذاب نہیں ہوگا۔ اور ”تأخیر“ یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ کو دنیا میں مستحق عذاب نہیں مانتے، بلکہ اس کا حکم قیامت کے لئے مؤخر کرتے ہیں۔

مرجئہ کے چند عقائد: امام بدرالدین العینی رحمہ اللہ نے ”عمدة القاری“ میں ان کے متعدد عقائد نقل کئے ہیں، جو کہ درج ذیل ہیں:

○ الْإِيمَانُ إِقْرَارُ بِاللَّسَانِ دُونَ الْإِعْتِقَادِ

بالقلب (۱/ ۸۹) ○ وقال القاضي عياض عن غلاتهم إنهم يقولون إن مظهر الشهادتين يدخل الجنة وإن لم يعتقده بقلبه (۱/ ۲۹۲) - ایمان صرف زبانی اقرار کا نام ہے، اور شہادتین کا اقرار کرنے والا جنت کا حقدار ہے، اگرچہ دل میں ایمان نہ ہو۔ ○ لا تضر المعصية مع الإيمان وقالوا الإيمان قول بئلا عمل (۱/ ۳۲۶) ○ أي إن الإيمان غير مفتقر إلى الأعمال (۱/ ۴۷۶) - ایمان کے ساتھ کوئی بھی گناہ مضر نہیں، بغیر عمل کے بھی ایمان مقبول ہے۔ ○ وهم القائلون بعدم تفسيق مرتكبي الكبائر (۲/ ۲۳۹)۔ اس وجہ سے مرتکب کبیرہ کو فاسق خیال نہیں کرتے بلکہ اسے مؤمن کامل کہتے ہیں ○ تأخير حكم الكبيرة فلا يقضى لها بحكم في الدنيا (۲/ ۲۳۱) - مرتکب کبیرہ پر دنیا میں کوئی حد جاری نہیں کی جائے گی۔ ○ وقالوا نزلت هذه الآية الكريمة (وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ) فی کافر قتل مؤمنا فاما مؤمن قتل مؤمنا فلا يدخل النار (۲۷/ ۱۱۳)۔ یہ آیت مؤمن کے حق میں نہیں مؤمن اگر قاتل بھی ہو تو جنت میں جائیگا۔ ○ "قال بعضهم: إن الله لا يراه أحد من خلقه وإن رؤيته مستحيلة عقلا" (۲۷/ ۸۷) - بعض مرجحہ روایت باری تعالیٰ کے منکر ہیں اور اسکو عقلا محال جانتے ہیں۔

مرجئہ کا ظہور : اصل میں ار جاء کی ابتدائی فکر اس وقت پیدا ہوئی

جب صحابہ کرام حضرت عثمان، علی، طلحہ، زبیر، معاویہ رضی اللہ عنہم کے زمانہ میں بعض ایسے واقعات ہوئے جن کی وجہ سے لوگوں میں اختلاف واقع ہوا کہ ان میں سے کس پر کیا حکم لگایا جائے، تو چند لوگوں نے یہ کہا کہ ان کا معاملہ ہم روز قیامت کے لئے مؤخر کرتے ہیں، اللہ عز و جل جو چاہے گا ان میں فیصلہ فرمادے گا۔ تو اصل میں معتزلہ، خوارج اور شیعہ کے مباحث سے خلاصی حاصل کرنے کے لئے یہ قول کیا گیا، اور پھر مرد زمانہ

کے ساتھ ان کے عقائد میں اضافات و غلو ہونے لگا۔

احناف پر بھی ”ارجاء“ کی تہمت لگائی گئی ہے، کہ یہ بھی تصدیق بالقلب کو ایمان کامل کہتے ہیں اور اعمال کو جزو ایمان نہیں مانتے، مرجعہ کے سابقہ بیان کئے گئے عقائد کی روشنی میں بالکل ظاہر ہے کہ یہ تہمت باطل ہے، ایمان کے مبحث میں احناف کے موقف کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا جائیگا۔

حجمیہ:

وہ فرقہ جو ”جہم بن صفوان“ کے قبیحین پر مشتمل ہے اور ایک خاص عقیدہ کے حامل ہیں۔ اس شخص کا پورا نام ہے ”ابو محرز جہم بن صفوان الخراسانی“ جو کہ قبیلہ ازد کا ایک آزاد کردہ غلام تھا، دوسری صدی ہجری میں ظاہر ہوا، اور 128 یا 130 ہجری میں قتل ہوا، اسی نے سب سے پہلے قرآن کو مخلوق کہا، اللہ عزوجل کی صفات کا انکار کیا۔ ان کے بعد معتزلہ نے انتہی کے افکار کو دوبارہ زندہ کیا۔ معتزلہ کے اکثر عقائد انہی کے ہیں۔ امام ابوالحسن الاشعری نے ”جہم بن صفوان“ کے چند عقائد بیان کئے ہیں جو کہ درج ذیل ہیں: ایمان اللہ عزوجل کی معرفت اور کفر اللہ عزوجل کی ذات سے جہل کا نام ہے، تمام افعال کا خالق حقیقت میں اللہ ہے، بندوں کی طرف ان افعال کی نسبت مجاز ہے، ”صراط“، ”میزان“ کے منکر ہیں اور جنت و دوزخ کے فناء ہو جانے کا عقیدہ رکھتے ہیں۔



سوال: اشاعرہ اور ماتریدیہ کے بارے میں آپ کیا جانتے ہیں؟

☆ **الاشاعرة:**

وجہ تسمیہ: اشاعرہ کی نسبت امام ابوالحسن الاشعری کی طرف ہے۔

ابوالحسن الاشعری کا نام علی بن اسماعیل بن ابی بشر الاشعری ہے۔ آپ کا سلسلہ نسب

جلیل القدر صحابی حضرت ابو موسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہ تک پہنچتا ہے۔

ولادت و وفات: امام ابو الحسن الاشعری بصرہ میں

250، یا 270 ہجری میں پیدا ہوئے، اور بغداد میں رائج قول کے مطابق 324 ہجری میں فوت ہوئے۔

ابتدائی حالات: امام ابو الحسن الاشعری ایک علمی گھرانے میں پیدا

ہوئے، آپ کے والد اپنے وقت کے مشہور محدث تھے، والد نے وفات کے وقت آپ کے بارے میں وصیت کی کہ انکو محدث شہیر زکریا بن یحییٰ الساجی کی خدمت میں پیش کیا جائے۔ مگر آپ کے والد کے انتقال کے بعد آپ کی والدہ کا نکاح معتزلہ کے امام ”محمد بن عبد الوہاب ابو علی الجبائی“ کے ساتھ ہوا۔

امام ابو الحسن الاشعری نے اکثر علم ابو علی الجبائی سے ہی حاصل کیا، یہاں تک کہ امام ابو الحسن الاشعری معتزلہ کے امام مشہور ہوئے، اور آپ کے شیخ ”ابو علی الجبائی“ مناظروں میں آپ کو اپنا نائب بنایا کرتے تھے۔

چالیس سال کی عمر میں امام ابو الحسن الاشعری کو اللہ عز و جل نے مذہب اہل سنت کی طرف لوٹا دیا۔ معتزلہ کے اکثر مسائل و عقائد کے بارے میں آپ نے زبردست اشکالات وارد کئے۔ جن کا جواب کسی معتزلی کے پاس نہیں تھا، آخر کار آپ بصرہ کی جامع مسجد میں تشریف لائے اور مذہب اعتزال سے سب کے سامنے مذہب اہل سنت کی طرف رجوع کیا، یہ تمام تفصیل خود امام ابو الحسن الاشعری نے اپنی کتاب ”الابانہ عن اصول الدیانہ“ میں ذکر کی ہیں۔

شیخ ابو الحسن اشعری اور جبائی کا مناظرہ :

معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ پر اصل للعباد کام (یعنی جو کام بندے کے حق میں مفید اور بہتر ہو) کرنا واجب ہے۔ اس پر شیخ ابو الحسن اشعری نے اپنے استاد ابو علی

جبائی سے فرمایا: ”ما تقول فی ثلاثہ اخوة“ کہ تین بھائی ہوں ایک مطیع فوت ہوا، ایک عاصی فوت ہوا اور ایک صغیر فوت ہوا ان کے بارے میں آپ کیا کہتے ہیں۔ تو اس نے کہا اول جنت میں جائے گا ثانی کو جہنم کی سزا ہے اور تیسرے کو نہ ثواب ہے نہ عقاب۔ شیخ ابوالحسن اشعری نے کہا کہ اگر تیسرا کہے یا رب مجھے صغیر کیوں مارا؟ مجھے کیوں باقی نہیں رکھا کہ بڑا ہو کر ایمان لانا اور تیری اطاعت کرتا اور جنت میں داخل ہو جاتا تو رب کیا فرمائے گا۔ تو جبائی نے کہا کہ رب فرمائے گا کہ میں تیرے حال کو جانتا تھا کہ اگر تو بڑا ہوتا تو معصیت کرتا اور جہنم میں داخل ہوتا تو تیرے لیے صغیر مرنا بہتر تھا۔

شیخ ابوالحسن اشعری نے کہا کہ اگر ثانی کہے کہ مجھے صغیر کیوں نہیں مارا تا کہ میں تیری نافرمانی نہ کرتا اور جہنم میں داخل نہ ہوتا تو رب کیا فرمائے گا؟ تو جبائی مسموت ہوا۔

اس کے علاوہ علماء نے ایک بڑا سبب یہ بیان کیا ہے کہ معتزلہ عقل کو عقائد میں بڑا مقام دیتے ہیں۔ امام ابوالحسن الاشعری رحمہ اللہ کو یہ بات دو وجوہ کی وجہ سے قبول نہ تھی:

پہلی وجہ یہ ہے کہ اگر عقل ہی عقائد میں معتبر ہو تو پھر دین سادہ کی ضرورت نہیں رہتی۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ عقل کی وجہ سے بہت انسان کافر بھی ہوئے ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ایمان کی ابتداء غیب پر ہے، اور غیب کی باتیں عقل کے حدود سے باہر ہیں۔ لہذا عقل کو معیار بنانا درست نہیں۔

ان تمام وجوہ کی وجہ سے شیخ ابوالحسن الاشعری نے مذہب معتزلہ کو چھوڑ دیا، اور عقل و نقل کے درمیان ایک مذہب وسط کی بنیاد رکھی۔

آپ کے زمانہ میں ایک طرف معتزلہ تھے جو صرف عقل کی طرف مائل تھے

اور دوسرے طرف حشویہ اور حنابلہ تھے جو صرف ظاہری نص کو تھا سمجھتے تھے۔ ان دونوں کے مقابل امام ابوالحسن الاشعری نے أدلۃ عقلیہ اور أدلۃ نقلیہ کو اہمیت دی۔ آپ نے الہیات میں تشبیہ و تنزیہ، اور اختیار عباد میں جبر و تفویض کے درمیاں اپنے مذہب کی بنیاد رکھی۔

حنابلہ (اور موجودہ دور میں وہابیہ غیر مقلدین) اللہ عزوجل کی صفات میں ”وجہ“، ”یدین“ اور دیگر صفات کو ظاہر پر محمول کرتے ہیں۔ جبکہ امام ابوالحسن الاشعری ان میں تاویل کیا کرتے تھے، اور آپ سے یہ بھی منقول ہے کہ آپ نے تاویل کو چھوڑ کر بلا تشبیہ و تمثیل اور بلا کیف کے ”وجہ“، ”یدین“ کے اثبات کا قول کیا۔ ان کے علاوہ دیگر صفات الہی (حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر، کلام) کے اثبات کے قائل تھے۔ ان صفات پر ”ماتریدیہ“ صفت (تکوین) کا بھی اضافہ کرتے ہیں۔

اشاعرہ کی چند مشہور شخصیات:

قرن خامس ہجری میں:

☆ ابو بکر الباقلائی محمد بن الطیب (المتوفی: 402 ہجری، صاحب کتاب: ”تمہید الاوائل وتلخیص الدلائل“، ”رسالة الحرة“، ”البيان في الفرق بين المعجزات والكرامات“، ”هداية المسترشدين“، ”اعجاز القرآن“)۔

☆ ابوالحسن احمد بن محمد البطرکی۔

☆ والد امام الحرمین الجوبینی (ابو محمد عبداللہ بن یوسف، صاحب کتاب: ”التبصرة والتذکرة“، ”الوسائل فی فروع المینائل“، ”اثبات الاستواء“)۔ ☆ امام الحرمین الجوبینی (ابو المعالی عبدالملک بن عبداللہ، صاحب کتاب: ”العتقیدہ

النظامية"، "البرهان"، "نهاية المطلب في دراية المذهب"،
 "الشامل"، "الارشاد"۔

☆: ابن فورک، (محمد بن الحسن بن فورک الانصارى، صاحب کتاب: "النظامى"،
 "الحدود". كلاهما فى الاصول والاول ألفه لنظام الملك)۔
 ☆: (أبو إسحاق الإسفرائينى (المتوفى: 418 هجرى)۔

☆: (أبو إسحاق الشيرازى الفيروز آبادى (ابراهيم بن على، المتوفى: 476 هجرى،
 صاحب كتاب: "المهذب"، و"اللمع"، و"الملخص"، و"المعونة"۔
 ☆: عبد القاهر البغدادى (صاحب كتاب "الفرق بين الفرق"۔
 ☆: امام بهمنى (ابو بكر احمد بن الحسين) صاحب كتاب "دلائل النبوة"۔

☆: خطيب بغدادى (ابو بكر احمد بن على بن ثابت) صاحب كتاب "تاريخ بغداد"،
 "الكفاية فى علم الرواية"، "الفيه التفقه"، "اقتضاء العلم والعمل"۔
 ☆: امام قشيرى (ابو القاسم عبد الكريم بن هوازن، صاحب كتاب "الرسالة
 القشيرية"۔

قرن سادس مئى:

☆: امام ابو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالى (المتوفى: 505 هجرى، صاحب
 كتاب: "احياء علوم الدين"، و"الاقتصاد فى الاعتقاد"، و"تهافت
 الفلاسفة"، و"الجامع العوام عن علم الكلام"، و"المنقذ من
 الضلال"۔

☆: امام شهرستانى (ابو الفتح محمد بن عبد الكريم، صاحب كتاب: "الممل
 والنحل"، و"نهاية الاقدام فى علم الكلام"، و"الارشاد الى عقائد
 العباد"۔

☆: ابن عساکر (ابوالقاسم علی بن الحسن بن ہبۃ اللہ) صاحب کتاب: "تاریخ دمشق"، "تبیین کذب المفتبری فی ما نسب الی أبی الحسن الاشعری"۔

☆: ابن العربی المالکی (ابوبکر محمد بن عبداللہ بن محمد) صاحب کتاب: "عارضہ الاحوذی"، "القبس شرح موطأ"، "الانصاف فی مسائل الخلاف"۔

قرن سابع میں:

امام رازی (صاحب کتاب: "مفاتیح الغیب"، "المباحث المشرقیہ"، "أساس التقدیس"، "المطالب العالیہ"، "المحصول فی علم الاصول")۔

الآمدی (علی بن محمد بن سالم، سیف الدین) صاحب کتاب: "الاحکام فی اصول الاحکام"، "أبکار الافکار"۔

ابن عبدالسلام، عزالدین عبدالعزیز بن عبدالسلام۔ صاحب کتاب: "الالمام فی أدلة الاحکام"۔

قاضی بیضاوی (ابوسعید عبداللہ بن عمر)۔ صاحب کتاب: "أنوار التنزیل وأسرار التأویل"، "مناہج الوصول الی علم الاصول"۔

قرن ثامن میں: ابن دقیق العید، امام عضد الدین الإیچی (صاحب کتاب المواقف)، امام سبکی۔

قرن تاسع میں: سید شریف جرجانی علی بن محمد (صاحب کتاب "شرح مواقف") ابن خلدون، المحقر یزی، حافظ ابن حجر۔

قرن عاشر میں: امام سیوطی وغیرہم مشہور شخصیات ہیں۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

☆☆ الماتریدیہ:

وجہ تسمیہ: ماتریدیہ کی نسبت امام ابوالمنصور ماتریدی کی طرف ہے۔ آپ کا نام محمد بن محمد بن محمود الماتریدی السمرقندی ہے۔ ”ماترید“ سمرقند کا ایک محلہ ہے جسکی نسبت کی وجہ سے آپ ماتریدی کہلاتے ہیں۔ امام ابوالمنصور ماتریدی کی وفات 333 ہجری میں ہے۔

امام ماتریدی اپنے وقت کے بہت بڑے امام تھے، آپ فروع میں امام ابوحنیفہ کے متبع تھے۔ آپ نے دلائل نقلیہ و عقلیہ سے معتزلہ، جہمیہ کا رد بلیغ فرمایا، اور آپ کے بعد آپ کے تلامذہ نے اس سلسلہ کو جاری رکھا، آپ کی وفات کے بعد آپ کے منہج کو ایک مذہب کا درجہ حاصل ہوا۔

”مذہب ماتریدی“ مختلف مراحل اور ادوار سے گزرا۔ تفصیل درج ذیل ہے۔

مرحلہ تاسیس: یہ دور امام ابوالمنصور ماتریدی کا ہے، اسی دور میں آپ نے معتزلہ اور دیگر مبتدعہ کے ساتھ مناظرے کئے۔

مرحلہ تکوین: یہ دور امام ابوالمنصور ماتریدی کے تلامذہ کا ہے، تلامذہ کے دور میں ہی آپ کا مذہب سب سے پہلے سمرقند میں مشہور ہوا۔ اس دور کی مشہور شخصیات میں سے:

☆ ابو القاسم اسحاق بن محمد بن اسماعیل الحکیم السمرقندی (المتوفی: 342 ہجری) ہے۔ ومن کتبہ: ”الصحائف الالہیہ“، و ”السواد الاعظم“ فی التوحید۔

☆ ابو محمد عبد الکریم بن موسیٰ بن عیسیٰ البزدوی، جد فخر الاسلام البزدوی (المتوفی: 390 ہجری)

☆ ابو الیہر البزدوی محمد بن محمد بن حسین بن عبد الکریم، (المتوفی: 493 ہجری)

ہیں۔ ابوالیسر البرز دوی کے مشہور تلامذہ میں سے نجم الدین عمر النسفی مؤلف ”العقائد النسفیہ“ ہیں۔

مرحلہ تالیف: اس دور میں مذہب ماتریدی کے دلائل کو باقاعدہ تصانیف کی صورت میں مرتب کیا گیا۔ اس وجہ سے یہ دور باقی تمام ادوار سے وسیع اور ممتاز ہے۔ اس دور کی مشہور شخصیات میں سے:

☆ ابو المعین میمون بن محمد بن معتمد النسفی، (المتوفی: 508 ہجری) صاحب کتاب: ”تبصرة الادلة“۔

☆ ابو حفص نجم الدین عمر بن محمد الحنفی النسفی، (المتوفی: 537 ہجری)۔

☆ ابو محمد نور الدین احمد بن محمد الصابونی المتوفی: 580 ہجری، صاحب کتاب: ”الكفاية في الكلام“۔

☆ حافظ الدین عبداللہ النسفی (المتوفی: 710 ہجری)۔

☆ صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعود المتوفی: 747 ہجری، صاحب کتاب ”تبيين الاصول“۔

☆ کمال ابن الہمام المتوفی: 861 ہجری، صاحب کتاب ”المسایرة في العقائد المنتجة في الآخرة“ ہیں۔

ماتریدیہ کے اصول، اور اشاعرہ کے ساتھ مختلف فیہ مسائل میں (المسایرة) بہترین کتاب ہے۔

قبولیت عامہ: مذہب ماتریدی کو بہت جلد قبولیت عامہ حاصل

ہوئی، جس کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ خلافت عثمانیہ کے تمام سلاطین امام تریدی کے

مذہب پر تھے۔ جہاں جہاں تک خلافت عثمانیہ تھی وہاں پر امام تریدی کا مذہب غالب

تھا۔ یعنی سمرقند و بخارا سے لیکر مکمل جزیرہ عرب، ہندوستان، بلاد فارس، روم اور براعظم

یورپ میں امام ماتریدی کے افکار رائج تھے۔

ہندوستان میں ”درس نظامی“ پڑھانے والے تمام مدارس امام تریدی کے مذہب پر ہیں، اسی طرح چین، افغانستان، بلاد ماوراء النہر، ترکی، رومانیہ، عراق، مصر، براعظم افریقہ میں اب بھی مذہب ماتریدیہ ہی غالب ہے۔

ہندوستان میں مذہب ماتریدیہ کے بہت بڑے امام، فقیہ اور محدث ”الشاہ احمد رضا خان“ التوفی: 1340 ہجری ہیں۔

ماتریدیہ کے اصول:

مذہب ماتریدیہ میں اصول دین کو ”عقلیات“ اور ”سمعیات“ میں تقسیم کیا گیا ہے۔
 ”عقلیات“: اس میں توحید و صفات باری تعالیٰ، حسن و قبح وغیرہ شامل ہیں۔ یعنی ارسال رسل کے بغیر بھی ہر انسان کو توحید باری تعالیٰ کا اقرار ضروری ہے، اور اسی طرح اشیاء کے حسن و قبح جاننے میں عقل مستقل ہے، شرع میں اسی حسن و قبح کی تائید ہے۔
 ”سمعیات“: اس باب میں وہ امور ہیں جن تک عقل کی رسائی نہیں مثلاً: شرعیات، امور آخرت، عذاب قبر، وغیر ذلک۔

عقائد کے باب میں ماتریدیہ کا مذہب: دلیل جب قطعی الثبوت اور قطعی الدلالہ ہو تو اس سے عقائد ثابت ہونگے، یعنی نص قرآنی اور سہ متواترہ۔ اور اگر دلیل قطعی الثبوت ہو مگر قطعی الدلالہ نہ ہو تو اس سے عقائد ثابت نہیں ہونگے۔ اور اسی طرح خبر آحاد سے جو کہ ظنی الثبوت ہے اس سے بھی عقیدہ ثابت نہیں ہوگا۔ خبر آحاد صرف احکام شرعیہ اور اثبات اعمال کے لئے مفید ہے۔ باقی عقائد اور اصول کی تفصیل ”العقائد النفسیہ“ اور دیگر کتب میں مذکور ہیں۔



سوال: اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان مختلف فیہ مسائل کیا ہیں؟۔

جواب: اشاعرہ اور ماتریدیہ دونوں اہل سنت ہیں، اکثر شواہح اصول میں امام ابو الحسن

الاشعری کے متبع ہیں۔ اور اکثر احناف اصول میں امام ابو منصور ماتریدی کے متبعین ہیں۔

اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان اکثر اصول میں اتفاق ہے۔ کیونکہ دونوں

کا وہی مذہب ہے جو سلف صالحین کا تھا۔ اگرچہ دونوں امام ایک دوسرے کو جانتے بھی

نہیں تھے۔ امام ابو منصور ماتریدی بلاد ماوراء النہر سے کبھی باہر نہیں گئے، اور امام

الاشعری کبھی بلاد ماوراء النہر میں نہیں گئے۔ پھر بھی دونوں کا یہ اتفاق شاہد ہے کہ

دونوں مذہب حقہ کے ترجمان تھے۔ لیکن اس کے باوجود متعدد مسائل میں دونوں کا

اختلاف بھی ہے۔

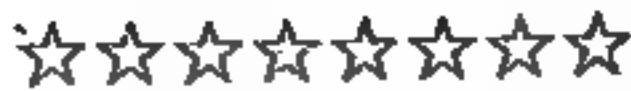
| مذہب الاشاعرہ | مذہب الماتریدیہ | |
|--|---|---|
| اللہ عزوجل کی معرفت شرع سے واجب ہے۔ ورود شرع سے قبل ایمان باللہ واجب نہیں۔ وہ لوگ جنگی طرف رسول مبعوث نہ ہو معذور ہیں۔ | اللہ عزوجل کی معرفت عقل سے واجب ہے، جن کے پاس رسول نہیں بھیجا گیا ان پر بھی توحید کا اقرار ضروری ہے، اہل فترہ بھی معذور نہیں۔ | 1 |
| ارادہ، رضا و محبت ایک ہی چیز ہے۔ | صفت ارادہ اور محبت و رضا میں فرق کرتے ہیں۔ یعنی بعض کام اللہ عزوجل کے ارادہ سے ہوتے ہیں مگر اللہ ان پر راضی نہیں ہوتا، مثلاً کفر و محصیت۔ | 2 |

| | | |
|---|--|---|
| 3 | اشیاء میں حسن و قبح عقلی ہیں۔ | اشیاء میں حسن و قبح شرعی ہیں۔ |
| 4 | اللہ عزوجل کے افعال حکمت سے خالی نہیں۔ | اللہ عزوجل کے افعال معلل بالاغراض نہیں۔ |
| 5 | اللہ عزوجل کا کلام نفسی غیر مسموع ہے، صوت و حروف اس کلام پر دلالت کرتے ہیں۔ | اللہ عزوجل کا کلام مسموع ہے۔ اشاعرہ میں سے ابواسحاق الاسفرائینی نے امام ماتریدی کا قول اختیار کیا ہے۔ اور ابوبکر الباقلائی فرماتے ہیں: کہ اللہ عزوجل کا کلام غیر مسموع ہے، لیکن اللہ چاہے تو کسی کو بھی سنا سکتا ہے، علی خلاف العادۃ۔ |
| 6 | صفات فعلیہ (ان کی توضیح اپنے مقام پر کی گئی ہے) مثلاً: تخلیق، ترزیق وغیرہ، صفات قدیمہ ہیں یا صفات حادثہ ہیں؟ ماتریدیہ: یہ صفات قدیم ہیں، انکا حوادث کے ساتھ تعلق حادث ہے۔ | یہ صفات حادثہ ہیں۔ یعنی تخلیق سے قبل۔ اللہ عزوجل خالق نہ تھا۔ اسی طرح دیگر صفات فعلیہ ہیں۔ لغت کا بھی یہی تقاضا ہے۔ |

| | | |
|---|--|--|
| 7 | <p>تکوین اللہ عزوجل کی صفت ہے۔ تکوین اور مکون آپس میں مغائر ہیں۔ تکوین کا معنی ہے ”شیء کا عدم سے وجود میں لانا“۔ تمام صفات فعلیہ اس صفت کی طرف راجع ہیں۔</p> | <p>تکوین اللہ عزوجل کی صفت نہیں، بلکہ ”ارادہ“ اور ”قدرت“ اصل صفات ہیں، اور یہ تکوین ایک اعتباری اور عقلی بات ہے جو موثر اور اثر کے درمیان نسبت سے حاصل ہے، اس وجہ سے تکوین اور مکون ایک ہی چیز ہے۔</p> |
| 8 | <p>تکلیف مالا یطاق جائز نہیں۔ جبکہ تحمل مالا یطاق جائز ہے۔ اللہ عزوجل کا فرمان: (رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ) میں اس سے پناہ ہے۔</p> | <p>تحمل و تکلیف مالا یطاق (دونوں) جائز ہیں۔</p> |
| 9 | <p>کیا مطیع کو عذاب میں مبتلا کرنا جائز ہے؟ دونوں (ماتریدیہ، اشاعرہ) شرعا اس کے عدم جواز پر متفق ہیں۔ ماتریدیہ عقلا بھی عدم جواز کے قائل ہیں۔</p> | <p>اشاعرہ عقلا مطیع کیلئے عذاب کو ممکن جانتے ہیں کہ اللہ عزوجل مالک ہے جیسے چاہے تصرف فرما سکتا ہے۔</p> |

| | | |
|----|--|--|
| 10 | مقلد فی الاصول کا ایمان صحیح ہے۔ | ایمان کے لئے ضروری ہے کہ ہر مسئلہ دلیل قطعی سے معلوم ہو۔ مقلد کا ایمان صحیح نہیں۔ |
| 11 | سعید کا شقی ہونا اور بد بخت کا نیک بخت ہو جانا جائز ہے۔ سعید افعال شقاوت سے شقی بن جاتا ہے۔ | سعادت و شقاوت جو کسی کے لئے لکھ دیا جائے، اس میں تبدیلی نہیں ہوتی۔ سعادت و شقاوت کا فیصلہ خاتمہ کے وقت ہوگا اور وہ سابقہ مکتوب ہے۔ |
| 12 | استطاعت کی دو قسمیں ہیں ایک فعل سے قبل جس کا معنی ہے ”اسباب و آلات کی سلامتی“ اور ایک استطاعت مع الفعل ہے جس کا معنی ہے ”قوت“۔ | استطاعت مع الفعل ہی ہے۔ فعل سے قبل کوئی نہیں۔ |
| 13 | نبی کے لئے مرد ہونا ضروری ہے۔ | عورت کی طرف بھی وحی ممکن ہے، مثل ام موسیٰ۔ |

| | |
|--|--|
| <p>14 بندوں کے افعال کا خالق اللہ عزوجل ہے۔ اور بندہ ”کاسب“ ہے۔ مگر کسب کی تعریف میں اختلاف ہے۔</p> <p>ماترید یہ: ”اسباب و آلات کی سلامتی“ صرف اللہ عزوجل کی تخلیق ہے۔ اور استطاعت مع الفعل ”قوت“ بھی اللہ کی تخلیق ہے، اس قوت کا اپنے اختیار سے استعمال ”کسب“ ہے۔</p> <p>یا یوں کہیں کہ اصل فعل میں موثر اللہ کی قدرت ہے اور صفت فعل میں موثر بندے کی قدرت ہے۔ تو فعل دو قدرتوں کے تحت وقوع پذیر ہوتا ہے۔</p> <p>کسب اشعری کا سمجھنا اتنا مشکل ہے کہ جب کوئی بات سمجھ نہ آئے تو کہا جاتا ہے ”أخفی من کسب الاشعری“۔ بہر حال اشاعرہ کے نزدیک: بندوں کے افعال اختیار یہ ”ابداعاً“ و ”احداثاً“ اللہ کی قدرت سے واقع ہوتے ہیں، بندے کا ”کسب“ یہ ہے کہ فعل کے وقت بندے کا ”ارادہ“ اس قوت و قدرت سے مل جاتا ہے جو اللہ کی تخلیق سے ہے۔ لہذا اشاعرہ کے نزدیک بندہ صرف ”کاسب ارادہ“ ہے، ”کاسب فعل“ نہیں۔</p> <p>یا یوں کہیں کہ فعل ایک ہی ”قوت“ سے وجود میں آتا ہے، اور وہ اللہ کی تخلیق سے ہے۔ بندہ اپنے فعل میں ”موثر“ نہیں۔</p> | <p>14 بندوں کے افعال کا خالق اللہ عزوجل ہے۔ اور بندہ ”کاسب“ ہے۔ مگر کسب کی تعریف میں اختلاف ہے۔</p> <p>ماترید یہ: ”اسباب و آلات کی سلامتی“ صرف اللہ عزوجل کی تخلیق ہے۔ اور استطاعت مع الفعل ”قوت“ بھی اللہ کی تخلیق ہے، اس قوت کا اپنے اختیار سے استعمال ”کسب“ ہے۔</p> <p>یا یوں کہیں کہ اصل فعل میں موثر اللہ کی قدرت ہے اور صفت فعل میں موثر بندے کی قدرت ہے۔ تو فعل دو قدرتوں کے تحت وقوع پذیر ہوتا ہے۔</p> |
|--|--|



سوال: ”قال اهل الحق حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافاً للسوفسطائية“۔ وهو (ای الحق) الحكم المطابق للواقع... حقيقة، ماهية، هوية میں کیا فرق ہے؟ صدق وحق میں کیا فرق ہے؟ ان میں کیا نسبت ہے؟۔ عنادیہ، عندیہ، لا أدریہ، سوفسطائیہ کون ہیں؟ وجہ تسمیہ کیا ہے؟ ”حقائق الأشياء ثابتة“ کا مفہوم بتاتے ہیں ”الأمور الشابتة ثابتة“ یہ ناجائز ہے، سوال و جواب کی وضاحت کریں۔

جواب: (قال المصنف): ”قال اهل الحق: حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بها متحقق خلافاً للسوفسطائية“۔ اہل حق فرماتے ہیں: اشیاء کی حقیقتیں ثابت ہیں اور ان حقائق کا علم متحقق ہے، برخلاف سوفسطائیہ کے۔ کہ وہ حقائق اور ”العلم بها“ کے منکر ہیں۔

”حق“ کی تعریف: حق وہ حکم ہے جو واقعہ کے مطابق ہو۔ اور حق کا اطلاق اقوال، عقائد، ادیان، مذاہب پر ہوتا ہے کیونکہ یہ سب حق پر مشتمل ہیں۔ حق کا مقابل باطل ہے۔

صدق وحق میں فرق: ”صدق“ اقوال کے ساتھ خاص ہے، کہا جاتا ہے ”قول صادق“ جبکہ ”عقیدۃ صادقة“ نہیں کہا جاتا۔ ”صدق“ کا مقابل کذب ہے۔

کبھی صدق وحق میں یوں فرق کرتے ہیں: کہ حق میں واقعہ کی جانب سے مطابقت کا اعتبار ہوتا ہے، اور صدق میں حکم کی جانب سے مطابقت کا اعتبار ہوتا ہے۔ تو ”صدق حکم“ کا معنی ہوگا کہ حکم واقعہ کے مطابق ہے۔ اور ”حقیقت حکم“ کا معنی ہوگا کہ واقعہ حکم کے مطابق ہو۔

(قال الشارح): ”حقيقة الشيء وما هيته ما به الشيء هو هو“۔ یعنی شیء کی حقیقت و ماہیت وہ ہے جس کی وجہ سے وہ شیء (اپنی صفات کے ساتھ) موجود ہو۔

حقیقت و ماہیت کو ایک ہی جملہ میں جمع کر دیا کہ دونوں میں ترادف ہے، کوئی فرق نہیں۔ مثلاً ”حیوان ناطق“ انسان کی حقیقت ہے۔ تو اس سے انسان ”من حیث ہو ہو“ کا ادراک ہوتا ہے۔ اور یہی ماہیت انسان بھی ہے۔
(قال الشارح) وقد يقال: إن ما به الشيء هو باعتبار تحققه حقيقة، وباعتبار تشخيصه هوية، ومع قطع النظر عن ذلك ماهية۔
یعنی حقیقت و ماہیت میں اعتباری فرق بھی بیان کیا گیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ ”ما به الشيء هو“ باعتبار تحقق کے حقیقت ہے۔ (یعنی خارج میں اس کا وجود پایا جائے)۔ اور ”ما به الشيء هو“ باعتبار اس کے تشخص کے ”هوية“ ہے۔ اور جب شے کے تحقق و تشخص سے قطع نظر کیا جائے تو ”ماہیت“ ہے۔

پھر ”هوية“ کے تین معانی ہیں۔ ”ماہیۃ مشخصہ“ جو اشارہ کو قبول کرتی ہے۔ (وہ شے جو قابل ابعاد مثلاًشہ ہو، مثلاً زید)۔ دوسرا معنی ہے ”وجود خارجی“ کہ اس وجود خارجی کے ساتھ ماہیۃ اشارہ کے قابل ہوتی ہے۔ مثلاً: زید کا خارج میں موجود ہونا (”هوية“ کے یہ دونوں معانی مستعمل ہیں)۔ تیسرا معنی ہے تشخص، مثلاً زید جو کہ موجود فی الخارج ہے۔

اعتراض: (قال الشارح) فإن قيل: فالحكم بثبوت حقائق الأشياء يكون لغواً، بمنزلة قولنا: الأمور الثابتة ثابتة۔ کہ ”حقائق الأشياء ثابتة“ کا مفہوم بنتا ہے ”الأمور الثابتة ثابتة“ یہ لغو اور ناجائز ہے۔

جواب: جن ”حقائق الاشياء“ کا ہم اعتقاد رکھتے ہیں اور ان کو ناموں سے مسما کرتے ہیں جیسے انسان، فرس، آسمان، زمین تو یہ فی نفس الامر موجود ہیں۔ جیسے کہا جاتا ہے واجب الوجود موجود۔ یعنی جس کو ہم واجب الوجود مانتے ہیں وہ موجود فی نفس الامر ہے۔ الامور الثابتة ثابتة کی طرح نہیں ہے۔

جواب کی تحقیق یہ ہے کہ شی کے لئے کبھی مختلف اعتبارات ہوتے ہیں کہ بعض اعتبارات کی وجہ سے اس پر حکم لگانا مفید ہوتا ہے اور بعض کی وجہ سے مفید نہیں ہوتا جیسے کہ انسان ہے جب یہ لحاظ کیا جائے کہ یہ ایک جسم ہے۔ (مطلق جسم حساس وغیرہ نہیں) تو اب اس پر حیوانیت کا حکم لگانا مفید ہے۔ هذا الجسم حیوان۔ اور جب انسان کو اس لحاظ سے لیا جائے کہ یہ حیوان ناطق ہے تو اب اس پر حیوانیت کا حکم لگانا مفید نہیں۔

اسی طرح حقائق کے بھی مختلف اعتبارات ہیں۔ کہ حقائق معلومہ ہیں یا موجودہ ہیں۔ تو ان پر ثبوت کا حکم اس حیثیت سے مفید ہے کہ یہ معلومہ ہیں اور اس حیثیت سے کہ یہ موجودہ ہیں لغو ہے۔

”والعلم بها متحقق“: اشیاء کے تصورات سے ان کے حقائق کا علم، اور ثبوت و احوال سے ان کی تصدیق متحقق ہے۔ یعنی ان کے ثبوت کا علم یقینی ہے، کیونکہ جمیع حقائق کا علم انسان کو حاصل ہی نہیں۔ اس قول سے ان پر رد ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ حقائق میں کچھ بھی ثابت نہیں۔ اور ان کے ثبوت و عدم کا بھی کوئی علم نہیں۔

”خافا للسوفسطائیه“: ”سوفاطا“ کا معنی ”علم و حکمت“ ہے اور ”اسطاطا“ کا معنی ہے ”مُزَخَرَفٌ“۔ لہذا ”سوفسطا“ نام ہے حکمۃ مُمَوَّهَة اور علم مُزَخَرَفٌ کا۔ یعنی طمع سازی کی حکمت و علم (طمع سازی یہ ہے کہ شیء کی حقیقت گھٹیا ہو اس پر اعلیٰ چیز کا پانی چڑھا دیا جائے مثلاً پیتل پر سونے کا پانی چڑھانا)۔

سوفسطائیہ فلاسفہ کے ایک احمق ٹولے کا نام ہے جو حقائق کا انکار کرتے ہیں (قیل کل من غلط فی الدلیل فهو سوفسطائی)۔ پھر ان کے تین فرقے ہیں۔

”عنادیۃ“: جو حقائق الاشیاء کا انکار کرتے ہیں اور ان حقائق کو اوہام اور خیالات باطلہ گمان کرتے ہیں، و یُسَمُّوْا بهذا الاسم لعنادهم الحق۔ عنادیہ چونکہ حق کے

دشمن ہے انکو حق کے ساتھ عناد ہے اس وجہ سے انکا یہ نام رکھا گیا۔

”عندیہ“ : جو حقائق کے ثبوت کا انکار کرتے ہیں اور یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ اعتقاد کے تابع ہیں، اگر ہم کسی شے کے جوہر ہونے کا اعتقاد کریں تو وہ جوہر ہوگا یا عرض کا کریں تو وہ عرض ہوگا، اسی طرح قدیم وحادث ہونا بھی ہمارے اعتقاد پر ہے۔
وسموا عندیہ لزعمہم ان حقیقة الشی ما هو عند المعتمد۔ یعنی ”عندیہ“ نام اس وجہ سے ہے کہ ان کے نزدیک شے کی حقیقت وہی ہوگی جسکا انسان عقیدہ رکھے۔

”لا ادیہ“ : جو ثبوت و عدم ثبوت شے کے علم کا انکار کرتے ہیں، شے کے ثبوت و عدم میں شک کرتے ہیں، اور اپنے اس شک میں بھی شک کرتے ہیں، اسی طرح یہ سلسلہ آگے چلتا جائے گا۔ وسموا بهذا الاسم لأنهم يقولون لا ادی ولا ادی۔
انکا یہ نام اس وجہ سے پڑا کہ یہ ہر شے کے بارے میں کہتے ہیں ”ہم نہیں جانتے“۔
سوفسطائیہ کو جواب : سوفسطائیہ کے تینوں فرقے جو حقائق الاشیاء کے منکر ہیں، ان کے جواب میں کہتے ہیں کہ تمہارا یہ انکار درست نہیں کیونکہ بعض اشیاء ثابت ہیں بالعیان۔ (اُی برؤیۃ البصر کالشمس والارض) اور بعض بیان کے ساتھ ثابت ہیں (اُی بالبرہان کالواجب تعالیٰ)۔

ایک الزامی جواب : اگر اشیاء کی نفی متحقق نہ ہو تو اشیاء ثابت ہیں اور اگر متحقق ہو تو نفی بھی حقائق میں سے ایک حقیقت ہے اس لئے کہ یہ ”حکم“ کی ایک قسم ہے۔ تو شے من الحقائق ثابت ہوگی، لہذا نفی علی الاطلاق درست نہیں۔ لیکن یہ جواب صرف ”عنادیہ“ کے لئے ہی ہے۔



سوال: اسباب علم پر نوٹ لکھیں، خبر صادق کی کتنی قسمیں ہیں؟ تعریف و حکم بیان کریں، خبر صادق علم ضروری کی موجب ہے یا استدلال کی وضاحت کریں؟

جواب:

علم کی تعریف: "العلم هو صفة يتجلى بها المذکور لمن قامت هي به" علم ایک صفت ہے جس سے مذکور (چاہے وہ موجود ہو یا معدوم، ممکن ہو یا مستحیل) ظاہر ہو اس شخص کے لئے جس کے علم کا اس (مذکور) کے ساتھ تعلق ہو۔ (یہ تعریف ابو منصور ماتریدی کی ہے)۔ یعنی: علم وہ صفت ہے جس سے مطلوب منکشف ہوتا ہے۔

علم کی تعریف و حقیقت میں کافی اختلاف ہے، یہاں پر علم میں انکشاف تام کی قید لگاتے ہیں، اور اس کا مقابل "ظن" شمار کرتے ہیں۔ جو لوگ علم کی تقسیم "تصور" و "تصدیق" کی طرف کرتے ہیں ان کے نزدیک "ظن" بھی علم کی ایک قسم ہے۔

اسباب علم تین ہیں:

مخلوق کیلئے اسباب علم تین ہیں (حواس سلیمہ، خبر صادق اور عقل) تین میں حصر استقرائی ہے۔ **وجہ حصر:** سبب اگر خارج سے ہو تو خبر صادق کیونکہ یہ ایک آواز ہے جو کہ خارج سے سنی جاتی ہے۔ اگر خارج سے نہ ہو بلکہ داخلی ہو لیکن وہ آلہ غیر مدرک ہو تو حواس ہے (کیونکہ حواس واسطہ ہے، اصل ادراک عقل سے ہے) اور اگر وہ آلہ مدرک ہو تو عقل ہے۔

اعتراض: ان اسباب کا تین میں حصر کرنا صحیح نہیں (اول): اس لیے کہ

سبب موثر تمام علوم میں تو اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ بغیر تاثیر حاسہ، خبر اور عقل کے علم پیدا فرماتا ہے۔ اور سبب ظاہری (جیسے کہ جلانے کیلئے آگ) عقل ہی ہے غیر نہیں۔ حواس و اخبار عقل کے لئے آلات اور ادراک کے طرق ہیں۔

الحاصل جو سبب علم کی طرف پہنچاتا ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ علم کو اسباب کے ساتھ پیدا کر دے، جیسا کہ عادت الہیہ جاری ہے، تو یہ مدرک (مثلاً: عقل)، آلات (مثلاً: حس) اور طریق (مثلاً: خبر) کو بھی شامل ہوگا۔ اور ان کے علاوہ دیگر اشیاء (مثلاً: وجدان، حدس، تجربہ اور نظر عقلی) کو بھی شامل ہوگا۔ لہذا جب ایسا ہے تو اب اسباب علم کا تین میں حصر صحیح نہیں۔

جواب: تین میں حصر مشائخ کی عادت پر ہے کہ وہ صرف مقاصد بیان کرتے ہیں اور فلاسفہ کی تدقیقات سے بچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مشائخ نے جب بعض ادراکات کو حواس ظاہری کے استعمال کے بعد پایا (چاہے وہ ذوی العقول سے ہوں یا غیر سے) تو حواس کو ایک سبب بنایا۔ اور جب خبر صادق سے معلومات دینیہ کے بڑے بڑے مسائل کا تعلق تھا تو اس کو دوسرا سبب بنایا۔ اور جب مشائخ کے نزدیک حواس باطنہ جس کو خس مشترک کہا جاتا ہے (خیال یا وہم بھی کہتے ہیں) ثابت نہیں۔ اور نظریات، بدسیہات، تجربات، حدسیات، کی تفصیل سے ان کو کچھ غرض بھی نہیں، اور اس کے ساتھ تمام کامزج عقل کی طرف ہی ہے تو عقل کو تیسرا سبب بنایا۔

پنچا سبب علم:

حواس پانچ ہیں: (سمع، بصر، شمع، ذوق، لمس) یعنی: سننے، دیکھنے، سونگھنے، چکھنے، چھونے کی حس۔ ان حواس کی اصل حقیقت کا علم تو اللہ عز و جل کو ہے۔ طب و حکمت میں حواس کی کچھ حقیقت یوں ہے کہ:

سمع: وہ قوت جو کان کے سوراخ کے پچھے بچھائے ہوئے پردوں میں رکھی گئی ہے، جب ہوا کے ذریعہ آواز ان پردوں تک پہنچتی ہے تو انسان کو آواز کا ادراک ہوتا ہے۔

بصر: وہ قوت جو دو پٹھوں میں رکھی گئی ہے، یہ دونوں پٹھے دماغ میں ملے ہوئے

ہیں اور ہر ایک کا ایک ایک آنکھ سے تعلق ہوتا ہے۔

شم: دماغ کے اگلے حصہ میں دوا بھرے ہوئے گوشت کے قاتل حصوں میں یہ قوت رکھی گئی ہے، جب ہوا کے ذریعہ کوئی (خوش، بد) بو خیشوم (نقنوں کا آخری حصہ) تک پہنچتی ہے تو اس قوت کے ذریعہ اس کا ادراک ہوتا ہے۔

لمس: تمام بدن میں ایک قوت رکھی گئی ہے، جس سے گرمی، سردی، خشکی، تری کا احساس ہوتا ہے۔

نوٹ: ان تمام حواس کا الگ الگ کام ہے، ایک کا ادراک دوسرے سے حاصل نہیں ہوتا۔ اگرچہ شرعاً یہ جائز ہے کہ یہ سب اللہ عزوجل کی تخلیق سے ہے، اللہ چاہتا تو ہا صرہ سے آوازوں کا ادراک پیدا فرما دیتا۔

دوسرا سبب علم:

خبر صادق و کاذب کی تعریف:

خبر صادق وہ ہے جو واقعہ کے مطابق ہو کیونکہ خبر کلام ہے اور اس کی خارج کے ساتھ ایک نسبت ہے، اگر خارج اس نسبت کے مطابق ہو تو وہ صادق ہوگا، اگر خارج اس نسبت کے مطابق نہ ہو تو وہ کاذب ہوگا۔ یوں بھی تعریف کرتے ہیں کہ واقعہ خبر کے مطابق ہو تو صدق ورنہ کذب۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اول میں صدق و کذب خبر کے اوصاف ہیں، اور ثانی میں خبر (خبر دینے والے) کے اوصاف ہیں۔

خبر صادق کی اقسام:

خبر صادق کی دو قسمیں ہیں: (۱): خبر متواتر، (۲): خبر الرسول الموثق بالمعجزة۔ خبر رسول جس کی معجزہ کے ساتھ تائید ہو۔

(۱): خبر متواتر: وہ خبر جو قوم کی زبانوں پہ صادق ہو اور وہ قوم بلحاظ تعداد اتنی ہو کہ عقلاً ان کا جھوٹ پر اتفاق محال ہو، اس خبر سے بغیر شبہ کے علم حاصل ہوتا ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ اس سے ”علم ضروری“ حاصل ہوتا ہے، جیسے مکہ کے وجود کا علم۔

(۲): جبکہ خبر رسول جو معجزہ سے مؤید ہو، اس سے ”علم استدلالی“ حاصل ہوتا ہے۔ علم استدلالی سے مراد وہ علم جو نظری الدلیل سے ثابت ہو۔ اور جو علم خبر رسول سے حاصل ہوتا ہے یہ یقین وثبات میں علم ضروری کے مشابہ ہے۔ یعنی تشکیک مشکک سے زوال کا احتمال نہیں رکھتا۔

سوال وجواب: خبر الرسول الموثق بالمعجزة کی تم نے جو وضاحت کی کہ یہ علم ضروری کے مشابہ ہے تو اسکو الگ سے ذکر کرنے کا کیا فائدہ ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ ایک ہے نفس ثبوت (بأنه سمع من فی الرسول ﷺ) اور ایک ہے اس سے حاصل ہونے والا علم۔ مثلاً: ”الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعَى وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ“ اب بالتواتر ثابت ہے کہ یہ خبر رسول ﷺ ہے مگر اس بات کا علم کہ ”بینة“ مدعی پر ہے، علم استدلالی ہے۔ (وفیه ما فیہ)

جبکہ خبر واحد کے بارے میں متکلمین کا نظریہ ہے کہ یہ موجب علم نہیں بلکہ موجب ظن ہے کیونکہ اس (خبر واحد) کے خبر رسول ﷺ ہونے میں شبہ ہے۔

اعتراض: خبر صادق کی اس کے علاوہ بھی اقسام ہیں۔ مثلاً: اجماع، خبر مختلف بالقرائن، لہذا خبر صادق کو صرف دو میں بند کرنا صحیح نہیں۔

جواب: یہاں پر خبر سے مراد وہ خبر ہے جو عوام کے لئے سبب علم بنے، قرائن وغیرہ ملانے کے بغیر، لہذا خبر مختلف بالقرائن عام نہیں اور اجماع متواتر کے حکم میں ہے۔

تیسرا سبب علم:

عقل کی تعریف: ”هو قوة للنفس بها تستعد (النفس)

للعلوم والادراكات“۔ عقل وہ قوت ہے جس سے نفس علوم وادراکات کیلئے تیار ہوتا ہے۔

عقل سے جو علم بالبداهۃ ثابت ہو وہ ضروری ہوتا ہے (یعنی فکر کے بغیر جیسے کل جزء

سے بڑا ہوتا ہے) اور جو علم استدلال کے ذریعہ حاصل ہو وہ اکتسابی ہوتا ہے۔
 ”علم اکتسابی“ وہ علم جو ”کسب“ کے ذریعہ حاصل ہو۔ ”کسب“ دو طرح ممکن ہے۔
 (۱): عقلیات میں نظر و فکر ”کسب“ ہے۔ (۲): اور غیر عقلیات میں ”کسب“ اپنے
 اختیار سے اسباب کو کام میں لانا ہے۔ اس کے مقابل ”علم ضروری“ ہے۔



سوال: الہام کی تعریف کریں۔ کیا الہام بھی اسباب علم میں سے ہے؟
الهام کی تعریف: ”القاء معنی فی القلب بطریق فیض“۔ یعنی اللہ
 عز و جل بطریق فیض (یعنی بغیر اکتساب) کے کوئی معنی دل میں ڈال دے۔ اس
 تعریف سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں کہ الہام خیر کا ہوگا، شر شیطان کی طرف سے ہے
 اور اسکو وسوسہ کہا جائے گا۔ اور دوسری بات کہ الہام میں بندے کا کوئی اختیار، کسب
 وغیرہ نہیں ہے۔

الهام سبب علم نہیں ہے: مصنف نے فرمایا ”لیس من اسباب
 المعرفة“۔ (لیس من اسباب العلم) نہیں کہا کیونکہ معرفت اور علم ایک ہی چیز
 ہے اگرچہ بعض نے علم کو مرکبات و کلیات اور معرفت کو بسائط و جزئیات کے ساتھ
 خاص کیا ہے لیکن اس تخصیص کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

الہام سے عام مخلوق کے لیے علم ثابت نہیں ہوتا کیونکہ یہ ایک شخص کو ہوتا
 ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ شخص الہام اور وسوسہ میں فرق نہ کر سکتا ہو اس وجہ سے الہام
 کی وجہ سے کسی اور پر کوئی بات لازم نہیں کر سکتا۔

ہاں اس شخص کو جسے الہام ہوا ہے علم حاصل ہوگا۔ حدیث میں الہام
 کا ثبوت ہے۔ ارشاد ہے: ”إِنَّهُ قَدْ كَانَ فِيمَا مَضَى قَبْلَكُمْ مِنَ الْأُمَمِ
 مُحَدِّثُونَ وَإِنَّهُ إِنْ كَانَ فِي أُمَّتِي هَذِهِ مِنْهُمْ فَإِنَّهُ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، قَالَ

ابن وُہب تفسیر مَحَدَّثُونَ مُلْهُمُونَ“ (صحیح مسلم)۔
حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے: ”الہمنی ربی الہاما“ (کنز العمال) سلف
صالحین میں بھی کثیر جماعت کو الہام ہوا کرتا تھا۔



سوال: ”العالم بجمع اجزائہ محدث“ کی وضاحت کریں۔

عالم کی تعریف: اللہ تعالیٰ کے علاوہ جمیع موجودات کو عالم کہتے

ہیں جیسے عالم اجسام، عالم اعراض، عالم افلاک وغیرہ۔ شارح نے فرمایا:
”العالم ہی ما سوی اللہ تعالیٰ من الموجودات مما یعلم بہ الصانع“۔
کہ عالم سے مراد اللہ تعالیٰ کے علاوہ وہ موجودات ہیں جنکی وجہ سے صانع کا علم
آجائے۔

عالم بجمع اجزائہ حادث ہے: جمیع اجزاء سے مراد آسمان اور جو کچھ

ان میں ہے اور زمین اور جو کچھ اس پر ہے تمام حادث ہیں۔

حادث کا معنی: حادث سے مراد عدم سے وجود کی طرف آنے والا۔ عدم سے

وجود کی طرف آنے کا مطلب یہ ہے کہ پہلے معدوم تھا پھر موجود ہوا۔

اختلاف فلاسفہ: فلاسفہ آسمان کو قدیم مانتے ہیں وہ آسمان کے حدوث کے

قائل ہی نہیں ہیں وہ کہتے ہیں کہ آسمان کا ہیولی، صورتہ جسمیہ اور نوعیہ قدیم ہیں۔ اسی

طرح عناصر ربوہ (آگ، پانی، ہوا، مٹی) اپنے ہیولی اور صورتہ جسمیہ کے لحاظ سے

قدیم ہیں لیکن نوع کے لحاظ سے، یعنی یہ عناصر کبھی صورتہ سے خالی اور جدا نہیں ہوئے۔

اعتراض: فلاسفہ کی طرف قدیم کی نسبت کرنا درست نہیں ہے اس لیے کہ انہوں

نے صراحتہ ما سوی اللہ تعالیٰ کے حدوث کا قول کیا ہے؟

جواب: قدیم اور حادث کی دو قسمیں ہیں قدیم ذاتی اور قدیم زمانی۔ حادث ذاتی

اور حادث زمانی۔

قدیم ذاتی: جو محتاج الی الغیر نہ ہو۔

قدیم زمانی: جو مسبوق بالعدم نہ ہو۔

حادث ذاتی: جو محتاج الی الغیر ہو۔

حادث زمانی: جو مسبوق بالعدم ہو۔

فلاسفہ نے اگرچہ ماسوی اللہ کے حادث ہونے کا قول کیا ہے لیکن وہ اسے قدیم زمانی مانتے ہیں یعنی اس پر عدم طاری نہیں ہوا ہے جبکہ متکلمین کے نزدیک عالم حادث ذاتی نہیں بلکہ حادث زمانی ہے تو جس معنی کے لحاظ سے فلاسفہ نے ماسوی اللہ کو حادث کہا ہے وہ قدم کے منافی نہیں ہے۔

دلیل: عالم بجمیع اجزائہ یعنی کائنات اور اس کی ہر چیز حادث ہے اس لیے کہ عالم مشتمل ہے اعیان و عوارض پر۔ اور اعیان و عوارض حادث ہیں پس ثابت ہوا کہ عالم حادث ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

سوال: اعیان و اعراض کی وضاحت کریں؟ اعیان و اعراض حادث ہیں یا قدیم؟

جواب: اعیان عین کی جمع ہے ”عین“ ہر وہ شے ہے جو ممکن الوجود ہو (بامکان خاص، یعنی وجود و عدم ضروری نہیں) اور اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو۔ اور ”عرض“ وہ ہے جو اپنے قیام میں غیر کا محتاج ہو۔ مثلاً انسان عین ہے اور انسان کا ”گورا“ یا ”کالا“ ہونا یہ عرض ہے۔ انسان اپنے وجود میں کس غیر کا محتاج نہیں اور ”گورا“ یا ”کالا“ ہونا وجود انسانی کا محتاج ہے۔

اعیان کی پھر دو قسمیں ہیں: مرکب اور غیر مرکب۔ جو اعیان مرکب

ہیں وہ اجسام ہیں اشاعرہ کے نزدیک جسم کم از کم دو اجزاء سے مرکب ہوگا، لیکن صحیح یہ

ہے کہ جسم میں تین اجزاء ہونے چاہیے تاکہ ابعاد ثلاثہ (طول، عرض، عمق) متحقق ہو۔ غیر مرکب کی مثال ”جوہر“ ہے یعنی وہ عین جو ”انقسام“ کو قبول نہ کرے۔ اس کو جزء لا تجزئی کہتے ہیں فلاسفہ جزء لا تجزئی کے منکر ہیں۔

الحاصل: اعیان (اجسام و جوہر) کو اعراض لاحق ہوتے ہیں اعراض کی چار قسمیں ہیں۔

☆ **الوان:** یعنی رنگ یہ اصل میں چار ہیں سیاہ، سفید، سرخ، سبز، یا زرد۔ اور باقی رنگ ان کے ملنے سے بنتے ہیں۔

☆ **اکوان:** کون کا معنی ہے چیز (مکان) میں کسی شے کا حصول ہو۔ اس کے چار انواع ہیں: پہلا ”اجتماع“: (دو چیزوں کا کسی مکان میں یوں موجود ہونا کہ ان میں تیسری چیز داخل نہ ہو سکے، اجتماع کہلاتا ہے)۔ دوم ”افتراق“: (دو چیزوں کا یوں موجود ہونا کہ ان میں تیسری چیز داخل ہو سکے، افتراق کہلاتا ہے)۔ سوم ”حرکت“: (ایک چیز کا دو وقت میں، دو مکان میں ہونا حرکت ہے)۔ چہارم ”سکون“: (ایک چیز کا دو وقت دو آن میں ایک ہی چیز میں ہونا سکون ہے)۔

☆ **طعوم:** یعنی ذائقے اس کے ۹ انواع ہیں تلخی، تیزی، ٹمکینی، پھیکا پن، ترشی، کھینچاؤ، شیرینی، چرہ دار، بے مزہ پن۔

نوٹ: مصنف کے الفاظ میں ”عفوصۃ“ (پھیکا پن) اور ”قبض“ (کھینچاؤ) پر اعتراض ہے کہ ان دونوں میں باعتبار ماہیت کے کوئی فرق نہیں۔ قبض میں زبان اوپر نیچے سے سکڑتی ہے اور عفوصۃ میں صرف اوپر سے۔

☆ **روائح:** یعنی خوشبو یا بدبو۔

اعیان و اعراض حادث ہیں قدیم نہیں کیونکہ اعیان و اعراض سے عالم بنتا ہے اور عالم حادث ہے۔

اعراض کا حدوث مشاہدہ اور دلیل دونوں سے ثابت ہے۔ مثلاً: سکون کے بعد حرکت، تاریکی کے بعد روشنی اور سفیدی کے بعد سیاہی کا حادث ہونا مشاہدہ ہے۔ اور دلیل یہ ہے کہ بعض اعراض پر عدم طاری ہوتا ہے اور عدم قدم کے منافی ہے۔ اعیان بھی حادث ہیں کیونکہ اعیان بھی حادث پر مشتمل ہیں۔ اور جو حوادث پر مشتمل ہو وہ خود بھی حادث ہوتا ہے۔ کیونکہ ”اعیان“ حرکت و سکون سے خالی نہیں اور حرکت و سکون خود حادث ہیں۔

آخری بات یہ کہ جس کا عدم جائز ہو اس کا قدم ممتنع ہوتا ہے اور اعیان و اعراض کا عدم جائز ہے لہذا یہ قدیم نہیں بلکہ حادث ہیں۔



سوال: ”جزء لا يتجزى“ کی تعریف کریں اور اس کے اثبات و عدم اثبات پر دلائل قلمبند کریں۔

تعریف: ”جزء لا يتجزى“ وہ عین ہے جو تقسیم و ہمی، فرضی، اور فعلی میں سے کسی کو بھی قبول نہ کرے۔

”جزء لا يتجزى“ کا اثبات:

”جزء لا يتجزى“ کے اثبات پر قوی دلیل یہ ہے کہ ”کرہ حقیقی“ (مثلاً: فٹ بال) کو سطح حقیقی (مثلاً: ہموار فرش) پر رکھا جائے تو ”کرہ“ کی صرف ایک جزء ”سطح حقیقی“ سے تماس (ملی ہوگی) ہوگی۔ اس لیے کہ اگر فقط ایک جزء تماس نہ ہو بلکہ اور اجزاء بھی سطح حقیقی سے تماس ہوں تو اس صورت میں کرہ حقیقی پر خط مستقیم لازم آئے گا؛ حالانکہ کرہ حقیقی پر خط مستقیم آہی نہیں سکتا لہذا وہ جزء جو سطح حقیقی سے تماس ہوگی وہ ”جزء لا يتجزى“ ہے۔ اگر ”جزء لا يتجزى“ نہ مانی جائے تو کرہ حقیقی پر خط مستقیم لازم آئے گا جو کہ درست نہیں ہے۔

اثبات کی دیگر دو مشہور دلیلیں : اگر ”جزء لا تجزی“ کو تسلیم نہ کیا جائے اور کہا جائے کہ ہر جزء کی (لا الی نہایہ) تقسیم ہوگی تو اس صورت میں رائی کے دانہ اور پہاڑ میں کوئی فرق نہ ہوگا اس لیے کشتی کا بڑا یا چھوٹا ہونا اجزاء کی قلت و کثرت پر موقوف ہے۔ اب جب دونوں (لا الی نہایہ) منقسم ہوئے تو پہاڑ کی ہر جزء کے مقابلے میں رائی کے دانہ کی جزء ہوگی، لہذا پہاڑ رائی کے دانہ سے بڑا نہ ہوا، حالانکہ بالبداهت یہ بات معلوم ہے کہ پہاڑ رائی کے دانہ سے بڑا ہے۔ تو اب ایک ایسی چیز ہوگی جو تقسیم نہ ہوگی جسکی وجہ سے رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ جسم کے اجزاء کا مجتمع ہونا جسم کی ذات کا تقاضا نہیں ہے۔ (شیء کی ذاتی اس شیء سے الگ نہیں ہوتی، مثلاً آگ کے لئے حرارت ذاتی ہے، آگ سے الگ ہونا ممکن نہیں)۔ اگر ایسا ہوتا تو جسم کی تقسیم نہ ہوتی حالانکہ جسم کی تقسیم ہوتی ہے۔ اب جسم کی جتنی تقسیم ممکن ہو، وہ اللہ تعالیٰ بالفعل فرما دے۔ اور اللہ عزوجل اس پر قادر ہے کہ ایک ایسے جزء کی تخلیق فرمائے جس پر جسم کی تقسیم ختم ہو (کیونکہ لا الی نہایہ تقسیم باطل ہے)۔ اب اگر وہ جزء بھی تقسیم کو قبول کر لے تو اللہ تعالیٰ سے عجز کو دور کرنے کیلئے اس جزء کو تقسیم کرنا پڑے گا۔ حالانکہ ہم نے فرض کیا تھا کہ اس جزء پر تقسیم ختم ہوگئی، اللہ نے ساری ممکنہ تقسیمات کو بالفعل موجود کر دیا۔ لہذا اس جزء کی مزید تقسیم نہیں۔ اور یہی جزء لا تجزی ہے۔

ان دلائل کا بطلان:

پہلی دلیل : ”کرہ“ کا سطح پر رکھنے سے نقطہ (وجود میں) ثابت ہوتا ہے۔ اس سے ”جزء لا تجزی“ ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ کرہ کی سطح میں حلول، حلول طریانی یا جوارنی ہے دلیل تب صحیح ہوتی ہے جب نقطہ کا محل میں حلول، حلول سریانی ہو۔

حلول سریانی : حال کا محل میں حلول اس طرح ہو کہ حال کی طرف الگ سے

اشارہ حسی نہ ہو سکے۔

حلول طریانی: حال کا جب محل میں حلول اس طرح ہو کہ حال کی طرف الگ

سے اشارہ حسی ہو سکے۔

دوسری دلیل: یہ دلیل بھی ضعیف ہے کہ جسم کا چھوٹا یا بڑا ہونا اجزاء کے لحاظ سے

نہیں بلکہ فی الحال اس شے نے جس محل کا احاطہ کیا ہوا ہے اس محل کی وجہ سے شے کو

چھوٹا یا بڑا کہا جاسکتا ہے۔

تیسری دلیل: اس وجہ سے ضعیف ہے کہ جسم کی بالفعل تقسیم ہونے کے بعد جو جزء

بچ جاتی ہے اس کی تقسیم نہیں ہوتی لیکن تقسیم ہونا ممکن ہے بلکہ جسم تو اجزاء سے مرکب

ہی نہیں یہ متصل واحد ہے۔

”جزء لا تجزی“ کی نفی کے دلائل بھی کمزور ہیں اس وجہ سے اس میں امام

رازی نے توقف کیا ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

سوال: ”والمحدث للعالم هو الله تعالى“ عبارت کی توضیح کریں۔

جواب:

عالم کا پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے یعنی وہ ذات جو واجب الوجود ہے اور

اپنے وجود میں کسی کا محتاج نہیں۔ کیونکہ اگر وہ ”واجب الوجود“ نہ ہو تو (جائز الوجود

ہوگا) پھر وہ خود عالم میں سے شمار ہوگا اور عالم کا پیدا کرنے والا نہ ہوگا۔ کبھی یہ بات

یوں بھی کی جاتی ہے کہ مبداء ممکنات کا واجب ہونا ضروری ہے کیونکہ یہ مبداء اگر ممکن ہو

تو جمیع ممکنات میں سے ہوگا لہذا وہ ذات ممکنات کا مبداء نہ ہوگی، کیونکہ کوئی شے اپنی

ذات کے لئے علت نہیں بن سکتی۔ بلکہ اس ممکن کیلئے بھی کوئی مبداء ہوگا۔ اسی طرح یہ

سلسلہ چلتا جائے گا جس سے تسلسل لازم آئے اور تسلسل باطل ہے لہذا اثابت ہوا کہ

ممکنات کا مبدأ ممکن نہیں ہوگا (بلکہ واجب ہوگا)۔ اور عالم کا پیدا کرنے والا جائز الوجود نہیں ہوگا (بلکہ واجب ہوگا)۔



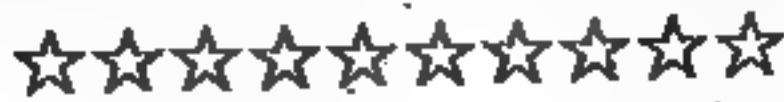
سوال: تسلسل کے بطلان کی مشہور دلیل (برہان تطبیق) ذکر کریں؟

جواب:

تسلسل کے بطلان کی مشہور دلیل برہان تطبیق ہے۔ (برہان تطبیق یہ ہے کہ سب سے آخری معلول سے جانب ماضی کی طرف ایک سلسلہ الی غیر انتہایہ فرض کریں، پھر اس آخری معلول سے ایک درجہ پہلے معلول (secondlast) سے ایک اور سلسلہ جانب ماضی میں الی غیر انتہایہ فرض کریں اب اگر پہلے سلسلہ کی ہر جزء کے مقابلہ میں دوسرے سلسلہ کی ایک جزء ہو تو ناقص (یعنی دوسرا سلسلہ) زائد (یعنی پہلے سلسلہ) کے مساوی ہوگا حالانکہ ناقص کا زائد کے مساوی ہونا محال ہے۔

اور اگر پہلے سلسلہ کی ہر جزء کے مقابلے میں دوسرے سلسلہ کی جزء نہ ہو تو ثابت ہو جائیگا کہ پہلے سلسلہ میں دوسرے سے زیادتی ہے۔ لہذا دوسرا ختم ہو جائے گا، یعنی متناہی ہوگا اور اس سے یہ بھی ثابت ہوگا کہ پہلا بھی متناہی ہے کیونکہ پہلا سلسلہ دوسرے سلسلہ سے زائد ہے لیکن بقدر متناہی اور جو متناہی پر بقدر متناہی زائد ہو تو وہ بھی متناہی ہوتا ہے۔ اب پہلا سلسلہ بھی متناہی ہوگا۔

اب جبکہ خارج میں ایسے اور غیر متناہی نہیں پائے جاتے کہ جن میں سے سابق لاحق کی علت ہو تو اس وجہ سے تسلسل بھی متحقق نہ ہوگا اور غیر متناہی (کہ سابق لاحق کی علت ہو) کا پایا جانا محال ہے لہذا تسلسل کا پایا جانا بھی محال ہے۔



سوال: "الواحد یعنی ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق

مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة والمشهور في ذلك بين

المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة

الا الله لفسدتا"۔ عبارت کا ترجمہ و تشریح کریں۔ برهان تمناع کیا ہے۔ کلمہ (لو)

کا مقتضی یہ ہے کہ ماضی میں امر ثانی بسبب انتفاء اول کے منہی ہے، لہذا "لو کان

فيهما" سے ماضی میں تعدد الہیہ کی نفی ثابت ہوئی نہ کہ مطلق۔ جواب تحریر کریں۔

جواب:

ترجمہ: الواحد یعنی صانع عالم ایک ہے اور یہ ممکن نہیں کہ واجب الوجود

کا مفہوم ایک ذات کے علاوہ کسی اور پر بھی سچا آئے، متکلمین کے نزدیک اس مسئلہ

میں برهان تمناع مشہور ہے جس کی طرف "لو کان فيهما آلهة الا الله

لفسدتا" سے اشارہ کیا ہے۔

برهان تمناع: کی تقریر: اگر دو الہ ممکن ہوتے تو ان کے درمیان تمناع ممکن

ہوتا۔ کہ ایک حرکت زید کا ارادہ کرے اور دوسرا زید کے ساکن ہونے کا۔ اور تمناع اس

طرح ممکن ہے کہ حرکت و سکون میں سے ہر ایک فی نفسہ امر ممکن ہے، جو کہ بالکل ظاہر

ہے، اور اس طرح ان دونوں سے ارادہ کا تعلق بھی ممکن ہے۔ اس لیے کہ ارادتین کے

تعلق میں کوئی مدافع نہیں۔ بلکہ مدافعتہ تو دو مرادوں کے درمیان ہے۔ یعنی فی نفسہ

دو (ارادوں) کا اجتماع ممکن ہے۔ مگر دو (مرادوں) کا اجتماع ممکن نہیں۔

تو اس وقت جب ایک نے حرکت زید کا ارادہ کیا اور دوسرے نے زید کے

سکون کا ارادہ کیا، تو تین صورتیں ممکن ہیں کہ یا تو دونوں امر حاصل ہونگے (یہاں پر

اجتماع ضدین ہے جو کہ محال ہے) یا کچھ بھی حاصل نہ ہوگا یعنی دونوں کا ارادہ پورا نہیں

ہوگا (یہاں پر دونوں کا معجز لازم آتا ہے)۔ یا ایک کا ارادہ پورا ہوگا اور دوسرے کا نہیں

(تو ایک کا عجز لازم ہوگا) اور عجز حدوث و امکان کی نشانی ہے اس لیے کہ عجز میں محتاجی ہے۔ کہ وہ اپنی مراد کے حصول میں اس بات کا محتاج ہے کہ اس کی مزاحمت نہ کی جائے اور یہ احتیاج نقص ہے، جو کہ وجوب کے منافی ہے۔ لہذا امکان تعدد مستلزم ہے امکان تمناع کو، اور یہ مستلزم ہے محال کو، اور جس سے محال لازم ہو وہ خود بھی محال ہے لہذا تعدد محال ہو گیا۔

”لو کان فیہما“ میں کلمہ (لو) کے مقتضی پر اعتراض:

اگر یہ اعتراض ہو کہ کلمہ (لو) کا مقتضی (علی ما ذکرہ النحاة) یہ ہے کہ ماضی میں امر ثانی بسبب انتفاء اول کے منٹھی ہے، جیسے: اگر تو میرے پاس آیا تو میں تمہیں عطا کروں گا، تو کچھ نہ دینا (انتفاء اعطاء) بسبب نہ آنے (انتفاء مجيء) کے ہے۔ لہذا یہ آیت عدم تعدد کے لئے حجتہ اقناعیہ نہیں بن سکتی، صرف اتنی دلالت ہے کہ زمانہ ماضی میں بسبب انتفاء تعدد کے فساد منٹھی ہے۔ اور دوسری بات کہ ماضی کے ساتھ کیوں مقید کیا حالانکہ مقصود ہر زمانہ میں انتفاء تعدد ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہاں ہم تسلیم کرتے ہیں کہ (لو) اصل لغت میں اس نفی کیلئے وضع ہے لیکن کبھی (لو) کا استعمال صرف اتنا ہوتا ہے کہ شرط کے منٹھی ہونے کی وجہ سے جزاء منٹھی ہے، تو پہلا اعتراض ختم۔ اور ”من غیر دلالة علی تعین الماضی“ سے دوسرا اعتراض ختم۔ جیسے کہا جائے: ”لو کان العالم قدیما لکان غیر متغیر“ اگر عالم قدیم ہوتا تو البتہ غیر متغیر ہوتا اس کا تعلق بھی جمیع زمانوں سے ہے۔

”وقد یجاب بأن انتفاء التعدد فی الماضی کاف اذا الحادث

لا یكون الہا“۔ یعنی یہاں پر ایک الزامی جواب بھی ممکن ہے کہ زمانہ ماضی میں بسبب انتفاء تعدد کے فساد منٹھی ہے تو یہ بھی استدلال کے لئے کافی ہے کہ جو ماضی میں موجود نہیں تھا وہ حادث ہوگا اور حادث ”الہ“ نہیں ہوتا۔

اصل میں (لو) دو معنوں کیلئے استعمال ہوتا ہے کبھی زمانہ ماضی میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی منقطع عن الزمان ہوتا ہے۔ واللہ اعلم



سوال: ”ولا یشخرج من علمہ وقدرتہ شیء وعامة المعتزلة: انه لا یقدر علی نفس مقدور العبد“. اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت پر ایک نوٹ لکھیں۔
جواب:

اللہ تعالیٰ کے علم اور قدرت سے کوئی شیء خارج نہیں اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت میں اشاعرہ کا مذہب ہے کہ یہ دونوں اللہ تعالیٰ کی ذات پر زائد ہیں۔ عبارت میں ”شیء“ علم و قدرت دونوں کے لئے ثابت ہے لیکن علم کے لئے ”شیء“ اور ہے اور قدرت کے لئے ”شیء“ اور ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا علم ”مقدورات“ سے زیادہ ہے، ذات و صفات اور محال ”معلومات“ تو ہیں لیکن مقدورات نہیں۔ مقدور ہر وہ ”شیء“ ہے جو ممکن ہو، عبارت میں اختصار کی وجہ سے علم و قدرت کو جمع کر دیا۔ محال مقدور نہیں اور اس پر عدم قدرت نقص نہیں اس لیے کہ محالات کے ساتھ ارادہ کا تعلق محال ہے تو یہ عجز بھی نہیں۔

اگر اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت سے کوئی شیء خارج ہو تو یوں جھل بالبعض اور عجز عن البعض لازم آئے گا یہ نقص و انتقار ہے، جبکہ نصوص قطعیہ علم کے عموم اور قدرت کے شمول پر ناطق ہے، قال تعالیٰ: ”اللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَ مِنْ اَرْضٍ مِّثْلَهُنَّ یَنْزِلُ اِلَیْہِنَّ الْاَمْرُ یَعْلَمُوْنَ اَنَّ اللّٰهَ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ وَّ اَنَّ اللّٰهَ قَدْ اَخَاطَ بِکُلِّ شَیْءٍ عِلْمًا“

فلاسفہ کا مذہب: ان کا اللہ تعالیٰ کے علم کے بارے میں کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ جزئیات مادیہ کو نہیں جانتا، جبکہ جزئیات مجردہ کو جانتا ہے جیسے عقول و نفوس اور اللہ

عزوجل کی قدرت میں ان کا نظریہ ہے کہ اللہ عزوجل ایک سے زیادہ پر قادر نہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ من کل الوجود واحد ہے، اور واحد سے صرف واحد صادر ہوتا ہے، لہذا یہ ممکن نہیں کہ اللہ نے جسم کو تخلیق کیا ہو، کیونکہ جسم کثیر اجزاء پر مشتمل ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ نے جو ہر مجرد واحد کو تخلیق فرمایا جس کو فلاسفہ عقل کہتے ہیں، اور باقی سب اسی عقل کے مرہوں منت ہیں۔

دہریہ کا مذہب: دہریہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کو نہیں جانتا، انکی دلیل یہ ہے کہ علم عالم اور معلوم کے درمیان ایک نسبت ہے اور نسبت تغائر طرفین کو چاہتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر تغائر اعتباری کافی ہے جیسے کہ ہمیں ہمارے نفوس کا علم ہے۔ دوسرا جواب کہ تم نے جو ذکر کیا ہے یہ علم حصولی کے ساتھ خاص ہے اور اپنے نفس کا علم حضوری ہے۔

نظام کا مذہب: نظام (معتزلی) کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جہل اور قبح کے پیدا کرنے پر قادر نہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ باوجود علم کے بری چیز کی تخلیق (خلق قبیح مع العلم) شر ہے اور بغیر علم کے جہل ہے، اور دونوں کی نسبت اللہ کی طرف نہیں کر سکتے۔ جواب: اللہ تعالیٰ سے کوئی شیء قبیح نہیں اللہ تعالیٰ کیلئے اس کی خلق میں تصرف ہے کیف یشاء (اللہ عزوجل نے امتحان کے لئے خیر و شر کو پیدا فرمایا، پھر اس برائی کا ارتکاب قبیح ہے کہ اللہ نے منع فرمایا ہے)۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ دلیل عدم خلق پر دال ہے جبکہ ہمارا مدعی عدم قدرت ہے تو اس سے بھی اس کے مذہب کا بطلان ظاہر ہے۔

ابو القاسم البلخی کا مذہب: بلخی کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ بندے کے مقدور کی مثل پر قادر نہیں۔ (یعنی بندہ جس پر قادر ہے اس کے مثل پر اللہ تعالیٰ قادر نہیں) ورنہ بندہ کا اللہ کے مماثل ہونا لازم آئے گا۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے جواہر کو حرکت دی اور پھر بندے نے دی تو بالکل ظاہر ہے کہ یہ دونوں حرکتیں ماہیت میں مختلف ہیں۔ جواب یہ ہے کہ اللہ کی قدرت ازلی اور قدیم ہے اور بندہ کی قدرت ممکن اور حادث ہے۔ اس وجہ سے مماثلت ممکن ہی نہیں۔

دوسری دلیل دیتا ہے کہ فعل عبد طاعت ہے کہ (ان استعمل علی صلاح)، یا معصیہ ہے، یا عبث ہے۔ جبکہ فعل حق سب سے منزہ ہے، اللہ کا فعل نہ طاعت ہے نہ معصیت اور نہ ہی عبث (یعنی: بندے کے افعال پر ثواب و عقاب مترتب ہوتا ہے جبکہ اللہ عزوجل کے افعال پر کوئی ثواب و عقاب کا تصور نہیں)۔ ابوالقاسم لبلخی کا قول معتبر نہیں کیونکہ افعال پر ثواب و عقاب کا مترتب ہونا باعتبار عوارض و دوائی کے ہے۔ باعتبار ذات کے نہیں۔ جبکہ فعل حق عوارض و دوائی سے منزہ ہے۔

معتزلہ کا مذہب: معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نفس مقدور عبد پر قادر نہیں، یعنی جو بندے کا عین فعل ہے۔ ان کی دلیل کہ اللہ تعالیٰ ارادہ کرے کہ بندے میں یہ فعل پایا جائے اور بندہ اس ارادہ کے عدم کا ارادہ کرے اگر دونوں واقع ہوئے تو اجتماع نقیضین ہوگا اور اگر نہ پائے گئے تو ارتقاع نقیضین ہوگا اور اگر ایک پایا گیا تو ایک کو قدرت نہ ہوگی اور ہم نے فرض کیا تھا کہ بندہ قادر ہے۔ جواب: بندے کی قدرت کی تاثیر نہیں بلکہ اس کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ہم تمہاری بات مانیں بھی تو ہم کہتے ہیں کہ بندے کی قدرت سے قدرت حق اتوی ہے تو اسی کا مقدر واقع ہوگا، اور عبد کی قدرت کی نفی نہیں آتی بلکہ اس کا عجز ہے۔ اور بندے کا عجز محال نہیں۔



سوال: اللہ تعالیٰ کی صفات ثمانیہ پر نوٹ تحریر کریں، یہ عین ذات ہیں یا غیر؟ کرامیہ، معتزلہ، فلاسفہ، کا موقف بالذات تحریر کریں؟

جواب:

اللہ تعالیٰ کی صفات ثمانیہ یہ ہیں: الحیاة، العلم، القدرة، الارادة، التکوین، السمع، البصر، الکلام۔ اشاعرہ کے نزدیک صفات (7) ہیں، جو اس قول میں جمع ہیں: "حي عليم قدير والكلام له **** ارادة وكذلك السمع والبصر"۔ جبکہ ماتریدیہ ان پر صفت "تکوین" کا بھی اضافہ کرتے ہیں، یوں ان کے نزدیک صفات (8) ہیں۔ جبکہ اشاعرہ کے نزدیک (تکوین) قدرت و ارادہ میں ہی شامل ہے، یہ تمام صفات ثبوتیہ ہیں۔

"ولہ صفات ازلیة قائمة بذاته وهی لا هو ولا غیره" اللہ تعالیٰ کی تمام صفات ازلیہ ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور یہ صفات اللہ تعالیٰ کی ذات کے عین بھی نہیں اور غیر بھی نہیں۔ بلکہ ان صفات کا مفہوم ذات کے مفہوم پر زائد ہے۔ حقائق صفات، حقیقت ذات پر زائد نہیں۔ (مذہب اشاعرہ)۔

شرعاً یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ (عالم، قادر، حی، متکلم) ہے۔ اور عرف و لغت سے معلوم ہے کہ یہ تمام صفات (واجب الوجود) کے مفہوم سے زائد معنی پر وال ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ صفات ذات باری کے مترادف بھی نہیں، ورنہ حمل صحیح نہ ہوگا۔ بلکہ حمل اشیء علی نفسہ لازم ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ اگر علم و قدرت ذات کا عین ہو تو علم و قدرت کا مفہوم ایک ہوگا (یعنی ان دونوں میں ترادف لازم ہوگا) اور یہ باطل ہے۔ بلکہ ہر ایک صفت الگ سے ثابت ہے وجہ یہ ہے کہ مشتق کسی شے پر سچا آئے تو وہ چاہتا ہے کہ ماخذ اشتقاق بھی سچا ہو تو جب یہ ثابت ہوا کہ اگر اللہ تعالیٰ عالم ہے تو اس کیلئے صفت علم ثابت ہوئی۔ و ہذا۔ تیسری بات یہ ہے کہ یہ تمام صفات قائم بذات

اللہ ہیں اور یہ ظاہر ہے اس لیے کہ شیء کی صفت وہ ہوتی ہے جو اس کے ساتھ قائم ہو۔

معتزلہ کا مذہب :

صفات باری تعالیٰ میں معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قادر تو ہے لیکن بغیر قدرت کے۔ اور عالم ہے بلا علم، یعنی صفات بغیر تاثیر کے ثابت کرتے ہیں۔ انکا مذہب ظاہر البطلان ہے، یہ تر ایسا ہی ہے کہ کوئی کہے: ”حجر اسود ہے“ لیکن صفت (سود) اس کیلئے ثابت نہیں۔

معتزلہ کا مذہب قرآن و حدیث اور دیگر اصول کے بالکل خلاف ہے۔ کثیر قرآنی نصوص اس بات پر شاہد ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی صفت (قدرت، علم) و دیگر صفات اللہ کے لئے ثابت ہیں۔ مثلاً: ”إِنَّ الْكَلِمَةَ عَلَيْهِمْ قَدِيرٌ“۔ اسی طرح اللہ عز و جل کے تمام افعال یقینیہ اور محکم ہیں۔ ان افعال کا صدور بھی اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت کے وجود پر دلالت کرتا ہے۔

اصل اختلاف کیا ہے؟

اختلاف علم و قدرت میں نہیں ہے جو کیفیات سے ہیں بلکہ اختلاف اس بات میں ہے کہ جیسے ہمارے ایک عالم کو علم ہوتا ہے وہ عرض ہے اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور اس کی ذات پر زائد ہوتا ہے۔ تو کیا صانع عالم کی صفات بھی اسکی ذات پر زائد ہیں؟ فلاسفہ اور معتزلہ نے گمان کیا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات عین ذات ہیں، جب انکا معلومات کے ساتھ تعلق ہو تو اللہ عز و جل کو (عالم) کہا جاتا ہے، اور جب بمقدورات سے تعلق ہو تو (قادر) نام رکھ دیا جاتا ہے۔ یعنی عالم ہے بذاتہ (لا بصفة مستقلة) وھکذا۔

معتزلہ پر ایک اعتراض ہے کہ اگر صفات عین ذات ہو تو پھر تکثر ذوات لازم ہوگا اور یہ باطل ہے۔ معتزلہ اسکا جواب یہ دیتے ہیں کہ ذات میں تکثر نہیں بلکہ

تعلقات میں تکثر ہے اور وہ ذات سے خارج ہیں۔

کرامیہ کا مذهب: اللہ تعالیٰ کی صفات میں کرامیہ کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے صفات تو ثابت ہیں لیکن ماسوی قدرت کے باقی حادث ہیں۔ اسلئے کہ سمع کو (وجود مسموع) اور مبصر کو (وجود مبصر) کے ساتھ ہی تعلق ہوتا ہے، اور (وجود مسموع و مبصر) دونوں حادث ہیں، لہذا یہ صفات بھی حادث ہیں۔ ان کے جواب میں کہا گیا ہے کہ حدوث تعلق سے صفات کافی نفسہ حدوث لازم نہیں آتا، اللہ عزوجل کی صفات قدیم ہیں ان کا تعلق وجود مسموع و مبصر سے حادث ہے۔ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ حوادث کا قیام اللہ کی ذات کے ساتھ محال ہے لہذا ان کا مذہب درست نہیں۔



سوال: اللہ تعالیٰ کی صفات ثبوتیہ اور صفات سلبیہ پر ایک نوٹ لکھیں؟

جواب: اللہ تعالیٰ کے تمام اسماء حسین ہیں اور تمام صفات علیا ہیں۔ تمام صفات میں کمال و مدح ہے اور چونکہ رب کامل ہے تو اس کی صفات بھی سب کمال والی ہیں جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وللہ الاسماء الحسنی) اور (وللہ المثل الاعلی) یعنی اللہ تعالیٰ کے تمام اوصاف کامل ہیں لہذا وہ صفات جس میں من وجہ کمال اور من وجہ نقص ہو، ان سے اللہ تعالیٰ متصف نہیں مثلاً جسم کا ہونا، چیز میں ہونا، عرض و جہت وغیر ذلک اس وجہ سے مصنف نے فرمایا: ”لیس بعرض ولا جسم ولا جوهر.... ولا يشبهه شيء“ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ صفات نقص کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو متصف کرنا ممنوع ہے مثلاً موت، جہل، عجز، غمی، وغیر ذلک جیسا کہ رب کریم نے خود ان صفات سے اپنی پاکی بیان فرمائی جن کی نسبت مشرکین رب تعالیٰ کی طرف کرتے تھے فرمایا (سبحان اللہ عما یصفون)۔

صفات ثبوتیہ و سلبیہ: اللہ تعالیٰ کی صفات دو قسم پر ہیں:

صفات ثبوتیہ : وہ صفات جن کو اللہ عزوجل نے اپنے لئے ثابت فرمایا
مثلاً حیات، علم، قدرت۔

صفات سلبیہ : وہ صفات جن کی اللہ عزوجل نے اپنے نفس سے نفی فرمائی مثلاً
ظلم وغیرہ۔

صفات سلبیہ میں یہ مد نظر رہے کہ جس صفت کی اللہ عزوجل سے نفی ہوگی
اسکی ضد اللہ عزوجل کیلئے ثابت ہوگی۔ کہ صفات سلبیہ میں نفی محض باعث کمال نہیں
ہے۔ مثلاً اللہ عزوجل سے ظلم کی نفی کی ہے۔ (وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا) اب اس کی
ضد ثابت ہے اور وہ اللہ عزوجل کا ”عادل“ ہوتا ہے۔ اللہ عزوجل سے نیند کی نفی کی گئی
ہے۔ (لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ) کیونکہ اللہ عزوجل کمال حیات و قیومیت کی صفات
کے ساتھ متصف ہے۔ اللہ عزوجل زمین و آسمان کی حفاظت سے عاجز نہیں۔ (وَلَا
يَسُودُهُ حِفْظُهُمَا) کیونکہ اللہ عزوجل کمالات و قدرت کی صفات سے متصف ہے۔
اس طرح تمام صفات میں نفی محض نہیں کیونکہ نفی محض نقص ہے مثلاً کوئی مجبور عاجز و لاچار
انسان ہو اور ساتھ کسی کی قید میں بھی ہو اور اس کے بارے میں کہا جائے ”یہ نافرمانی
نہیں کرتا کسی پر ظلم نہیں کرتا تو یہ اس کی تنقیص ہے کہ نافرمانی کر نہیں سکتا ظلم کر نہیں
سکتا اگر قدرت ہوتی تو شاید کرتا۔

صفات ثبوتیہ کی تقسیم : صفات ثبوتیہ کی دو قسمیں ہیں: صفات
ذاتیہ، صفات فعلیہ۔

صفات ذاتیہ : وہ صفات جن کے ساتھ اللہ تعالیٰ ازل سے متصف ہے مثلاً
حیات، علم، قدرت، جو کہ صفات ثنائیہ میں بیان کی جاتی ہیں۔

صفات فعلیہ : وہ صفات جو اللہ عزوجل کی مشیت کے ساتھ متعلق ہیں مثلاً
خلق، رزق، کلام، احیاء وغیرہ۔ یعنی اللہ نے جب چاہا مخلوق کو پیدا فرمایا اس

طرح رزق چاہے کسی کو دے یا نہ دے زیادہ دے یا کم دے، چاہے تو کسی کو زندگی دے اور کسی کو موت۔ بعض صفات ایسی بھی ہیں جن میں دونوں باتیں جمع ہیں یعنی ذاتیہ بھی ہیں اور فعلیہ بھی مثلاً کلام کیونکہ اصل صفت کے اعتبار سے یہ صفت ذاتی ہے کہ اللہ ازل سے متکلم ہے اور اس اعتبار سے کہ کلام اللہ عزوجل کی مشیت پر منحصر ہے صفات فعلیہ میں سے ہے۔



سوال: صفات سلبیہ کون کون سی ہیں مختصر تشریح کریں؟

جواب: یہاں پر کل پندرہ صفات کا بیان ہے۔ ان کی مختصر وضاحت کی جاتی ہے۔

((**لیس بعرض**)): اللہ عزوجل عرض نہیں کیونکہ عرض اپنے قیام میں غیر کا محتاج ہے اور عرض کا بقاء متمنع ہے۔ کیونکہ اگر عرض کے لیے بقاء ہو تو عرض کا عرض کے ساتھ بقاء ہوگا اور یہ محال ہے (ایک عرض کے ساتھ دوسرا عرض قائم نہیں ہوتا) کیونکہ عرض خود متحیز نہیں تو کوئی اور اس کے واسطہ سے کیسے متحیز ہو سکتا ہے۔

((**ولا جسم**)): اللہ عزوجل جسم بھی نہیں کیونکہ جسم جو ہر مفردہ سے مرکب ہوتا ہے۔ اور جسم متحیز ہوتا ہے یعنی کسی مکان میں ہوتا ہے اور یہ دونوں باتیں حدوث کی نشانیاں ہیں کیونکہ مرکب اپنے اجزاء کا اور متحیز اپنی حیز کا محتاج ہوتا ہے اور احتیاج ممکن کا خاصہ ہے اور اللہ عزوجل نہ ممکنات میں سے ہے اور نہ حادث کے قبیل سے۔

((**ولا جوہر**)): ہمارے نزدیک جوہر ”جزء لا تجزی“ ہے اور یہ متحیز بھی ہے اور جسم کا ایک جزء بھی ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے۔ فلاسفہ کے نزدیک جوہر ممکنات کے اندر داخل ہے۔ فلاسفہ ”ما حصل فی الذہن“ کی تقسیم میں مفہوم کی دو قسمیں بناتے ہیں۔ ایک واجب، دوسری ممکن۔ پھر ممکن کی دو قسمیں بناتے ہیں ایک جوہر اور

دوسری عرض۔

فلاسفہ جوہر کی تعریف کرتے ہیں ”الموجود لا فی موضوع مجردا
کان او متحیزاً“ وہ موجود جو کل کا محتاج نہ ہو چاہے وہ مجردات سے ہو مثلاً عقل
کیونکہ یہ مادہ، جہت، مکان سے مجرد ہے۔ یا وہ متحیز ہو مثلاً جسم، حیولی، صورت۔
بہر حال جوہران کے نزدیک ممکن ہے اور امکان وجوب کے منافی ہے۔ اس وجہ سے
واجب تعالیٰ پر ”جوہر“ کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

یہاں پر ایک اہم بات یہ ہے کہ مجسمہ فرقہ نے اللہ عزوجل پر جوہر اور جسم کا
اطلاق کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ اللہ عزوجل تمام اجسام کی طرح ایک جسم ہے کرسی پر متمکن
ہے اور کرسی سے بوجھ کی وجہ سے آوازیں نکل جاتی ہیں جیسے دیگر کے ہاتھ وغیرہ بھی
اجزاء ہیں اسی طرح اللہ کے بھی ہیں۔ مجسمہ کا یہ قول خلاف شرع اور مخالف اجماع
ہے۔ اسی طرح نصاریٰ نے بھی اللہ کو تین میں سے ایک مانا ہے وہ کہتے ہیں کہ اب،
ابن اور روح القدس مل کر ایک خدا ہے۔

((**ولامصور**)): اللہ عزوجل صورت اور شکل والا بھی نہیں جیسے انسان کی شکل
و صورت ہوتی ہے کیونکہ صورت و شکل جسم کا خاصہ ہے۔ جو کہ کمیات (طول، عرض،
عمق) اور کیفیات (الوان، استقامت) سے حاصل ہوتی ہے۔

((**ولامحدود**)): اللہ عزوجل محدود بھی نہیں اللہ عزوجل کی نہ حد ہے اور نہ
نہایت۔

((**ولامعدود**)): اللہ تعالیٰ عدد و کثرت والا بھی نہیں یعنی کمیات متصلہ (خط، سطح،
طول، عرض) اور کمیات منفصلہ مثلاً اعداد (۵، ۴، ۲) کا محل نہیں اور یہ بالکل ظاہر ہے
کیونکہ کمیات متصلہ جسم کے خواص ہیں اور اعداد کا محل اسی وجہ سے نہیں کہ اللہ کے نہ
اجزاء ہیں نہ جزئیات ہیں بلکہ اللہ واحد حقیقی ہے۔

نوٹ: ”واحد حقیقی“ سے مراد ہے اکیلا جس کے ساتھ دوسرا متصور ہی نہ ہو۔ اللہ عزوجل ازل سے ”وحدت ذاتی“ کے ساتھ متصف ہے۔

وحدت کی مزید تین قسمیں :

☆: واحد عددی: علم ریاضی میں اس کا مفہوم ہے، دو کا نصف کہا جاتا ہے: ”الواحد نصف الاثنین“۔

☆: واحد جنسی: علم منطق میں وحدت جنسی سے مراد ہے جس کی جنس ایک ہوں، اس کے تحت مختلف انواع ہوتے ہیں، مثلاً حیوان ایک جنس ہے، جسم نامی ایک جنس ہے۔

☆: واحد نوعی: یعنی نوع کا ایک ہونا، اس کے تحت افراد ہوتے ہیں، مثلاً انسان نوع ہے، فرس نوع ہے۔

ان تینوں وحدات میں کسی کے ساتھ بھی اللہ کو واحد ماننا درحقیقت شرک ہے۔

((ولا متبعض ولا متجز)) : اللہ عزوجل نہ ابعض والا ہے نہ اجزاء والا

”ولا مترکب منھا“ اور نہ ہی ابعض و اجزاء سے مرکب ہے کیونکہ ان میں اجزاء کی حاجت ہے اور یہ وجوب کے منافی ہے۔ وہ شے جو اجزاء والی ہو، تالیف و جمع کے وقت مرکب ہوتی ہے اور انحلال و تفریق کے وقت متبعض و متجزی ہوتی ہے۔

((ولا متناه)) : اللہ کی کوئی انتہاء نہیں وجہ یہ ہے کہ انتہاء مقادیر و اعداد کی ہوتی ہے اور ہم نے بیان کر دیا ہے اللہ مقادیر و اعداد سے پاک ہے۔

((ولا یوصف بالمافیۃ)) : یعنی کسی شے کے ساتھ جنس میں شریک نہیں کہ اللہ کے بارے میں ماضی کے ذریعہ سوال ہو سکے۔

مجانست کے معنی ہیں ”الاتحاد فی الجنس“ اور جنس کے دو معانی ہیں۔ جنس منطقی، جنس لغوی جنس لغوی عام ہے یعنی ہر وہ جنس جس سے عموم و شمول ہو مثلاً انسان یہ جنس لغوی ہے (اگرچہ منطق میں نوع ہے) یہاں پر علامہ تفتازانی نے جنس منطقی مراد لیا ہے۔

جنس منطقی کی تعریف: ”کلی مقول علی کثیرین مختلفین بالمحقق فی جواب ما هو“۔

دوسری بات یہ ہے کہ متجانسات (ایک جنس میں سے کسی شے) کا دیگر مشترکات سے فصول کی وجہ سے تمیز ہوتی ہے اور اس سے ترکیب لازم آتی ہے اور ترکیب وجوب کے منافی ہے۔

((ولا یوصف بالکیفۃ)): اللہ عزوجل کسی کیفیت (حرارت، برودت) سے

بھی متصف نہیں کیونکہ یہ تمام اجسام کی صفات ہیں اور اللہ جسم سے پاک ہے۔

((ولا یتمکن فی مکان)): اللہ عزوجل کسی مکان میں متمکن نہیں وجہ یہ ہے

متمکن کا معنی یہ ہے ایک بعد کا دوسرے بعد میں نفوذ۔ بعد کی دو قسمیں ہیں بعد عرضی،

بعد جوہری۔

بعد عرضی: اس کو سوہوم بھی کہا گیا ہے اس سے مراد وہ امتداد (درازی) جو جسم

کے ساتھ قائم ہو۔

بعد جوہری: اس کو بعد وہمی بھی کہا گیا ہے یعنی وہ امتداد جو خود قائم ہو۔ یہ ان

کے نزدیک جو خلا کو مانتے ہیں مثلاً افلاطون کہتا ہے کہ ایک بعد ایسا بھی ہے جو بالکل

خالی ہے اس کو خلا کا نام دیا گیا ہے۔

نوٹ۔ خلا ذی روح سے خالی ہے ورنہ چاند سیارے وغیرہ تو خلا میں ہی ہیں۔

الحاصل: متمکن یہ ہے کہ ایک شے دوسری شے میں قرار حاصل کر لے مثلاً انسان

کرسی پر یا زمین پر بیٹھ کر قرار حاصل کرے تو کہا جائے گا کہ انسان متمکن ہے یعنی

مکان والا ہے۔

((ولا یجری علیہ زمان)): اللہ تعالیٰ جس طرح مکان سے پاک ہے اسی طرح

زمان سے بھی پاک ہے اس وجہ سے کہ زمانہ سے مراد ایسا آہستہ آہستہ حادث ہونے

والا امر ہے جس سے دوسرے حادث کا اندازہ لگایا جائے مثلاً سیکنڈ سے منٹ کا، منٹ

سے گھنٹے کا، گھنٹوں سے دن کا، دنوں سے مہینوں کا، اور مہینوں سے سال کا، اور سالوں سے عمر کا اندازہ کیا جاتا ہے۔

فلاسفہ کے نزدیک زمانہ سے مراد حرکت کی مقدار ہے (ارسطو کہتا ہے کہ فلک اعظم کی حرکت زمانہ ہے) بہر حال اللہ تعالیٰ حدوث سے بھی پاک ہے اور مقدار سے بھی پاک ہے لہذا اللہ تعالیٰ پر زمان کے جاری ہونے کا اطلاق درست نہیں۔

نوٹ: جن صفات سے اللہ تعالیٰ کا منزہ ہونا بیان کیا گیا ہے مثلاً اللہ جسم نہیں، عرض نہیں وغیرہ ان سب سے باری تعالیٰ کے منزہ ہونے کی بنیاد یہ ہے کہ ان سب باتوں میں امکان اور حدوث کا شائبہ پایا جاتا ہے اور امکان و حدوث واجب الوجود کے منافی ہیں لہذا ان صفات سے اللہ تعالیٰ منزہ اور پاک ہے۔

((ولا يشبهه شيء)): اللہ تعالیٰ کے مشابہ یعنی مماثل کوئی چیز نہیں مشابہت کا ایک معنی کیف میں شریک ہونا ہے (مثلاً کاغذ اور ہاتھی کے دانت سفیدی میں مشترک ہیں) لیکن یہاں پر چونکہ یہ مراد نہیں اس وجہ سے شارح نے ای لا یماثلہ کی قید لگائی (اشتراک فی القید کی نفی سابقہ عبارت ولا یوصف بالکیفہ میں ہو گئی ہے)۔

مماثلت کے دو معانی ہیں: (۱): اتحاد فی الحقیقۃ یعنی دو چیزوں کا تمام ذاتیات میں شریک ہونا مثلاً افراد انسان کی حقیقت ایک ہی ہے اس معنی کے لحاظ سے کسی بھی چیز کا اللہ تعالیٰ کے مماثل نہ ہونا بالکل ظاہر ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ واجب الوجود ہے اللہ کے سوا کوئی بھی اس حقیقت میں مشترک نہیں۔

(۲): مماثلت کا دوسرا معنی: دو چیزوں کا یوں متحد ہونا کہ ہر ایک دوسرے کے قائم مقام ہو سکے اس معنی کے لحاظ سے بھی کوئی چیز اللہ تعالیٰ کے مماثل نہیں کیونکہ کوئی بھی شے کسی بھی صفت میں اللہ تعالیٰ کے قائم مقام نہیں ہے۔

((وهی لا هو ولا غیره)): معتزلہ کو جب یہ اشکال ہوا کہ اگر اللہ تعالیٰ کی

صفات کو قدیم مانا جائے تو تعدد قدام لازم ہوگا تعدد قدام کا نظریہ ”توحید“ کے منافی ہے نصاریٰ صرف تین قدام یعنی (اب، ابن، روح) ماننے کی وجہ سے کافر ہیں تو پھر سات یا آٹھ قدام ماننے کی وجہ سے بھی کفر لازم ہوگا مصنف نے اس اشکال کا جواب (وہی لا ہو ولا غیرہ) سے دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات ذات باری تعالیٰ کا عین بھی نہیں اور غیر بھی نہیں لہذا من وجہ یہ صفات اللہ تعالیٰ کا غیر نہیں تو ان کے قدیم ہونے سے غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم نہیں آئے گا۔ دوسری بات یہ ہے کہ مطلقاً تعدد قدام محال نہیں بلکہ قدام متغائرہ کا تعدد محال ہے اور ہم جن صفات کو قدیم کہتے ہیں وہ متغائر نہیں (نہ ذات باری تعالیٰ کے متغائر ہیں اور نہ ہی آپس میں متغائر ہیں) جب کہ نصاریٰ نے اگرچہ اقامیم ثلاثہ کے درمیان تغائر کی صراحت نہیں کی مگر انھوں نے ایسی بات کہی ہے جس سے ان تینوں قدام کے درمیان مغائرت لازم آتی ہے کیونکہ ان کا عقیدہ ہے کہ تین اقامیم ہیں ایک وجود جس کو لفظ (اب سے تعبیر کرتے ہیں) دوم علم جس سے لفظ (ابن) سے تعبیر کرتے ہیں سوم حیات جس کو (روح القدس) سے تعبیر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اقنوم علم اللہ تعالیٰ کی ذات سے عیسیٰ علیہ السلام کی طرف منتقل ہو گیا اس طرح انھوں نے انفکاک و انتقال کو جائز قرار دیا لہذا اقامیم ثلاثہ میں تغائر لازم آیا کیونکہ تغائر کا معنی ہے ایک کا دوسرے سے انفکاک و انتقال اور یہ انھوں نے مانا لہذا تغائر کو ماننا۔ اور اشاعرہ صفات میں انفکاک و انتقال کو جائز قرار نہیں دیتے لہذا صفات کو قدیم کہنے سے ان پر تعدد قدام کا الزام عائد نہیں ہوگا۔

سوال: (وہی لا ہو ولا غیرہ) پر اشکال اور اس کا جواب۔

اعتراض یہ ہے کہ عینیت اور غیریت ایک دوسرے کی نفی ہیں کیونکہ دو چیزوں کے مفہوم کا ایک ہونا عینیت ہے اور دونوں کے مفہوم کا ایک نہ ہونا غیریت ہے۔ مصنف کی بات سے عینیت و غیریت دونوں کی نفی ہوتی ہے یہ بظاہر ارتقاع

نقیض ہے جبکہ اصل میں اجتماع نقیض ہے کیونکہ جب کہا عین نہیں تو معلوم ہوا کہ غیر ہے پھر جب کہا غیر نہیں تو معلوم ہوا کہ عین ہے لہذا عینیت و غیریت دونوں کا ثبوت ہوا اور یہ اجتماع نقیض ہیں۔

جواب: عینیت اور غیریت ایک دوسرے کی نقیض نہیں لہذا دونوں کی نفی سے ارتقا نقیضین نہیں اور نہ ہر ایک کی نفی دوسرے کے ثبوت کو مستلزم ہے کہ اجتماع نقیضین لازم ہو۔

دلیل یہ ہے کہ نقیضین میں رابطہ نہیں ہوتا جبکہ یہاں پر عینیت و غیریت میں رابطہ موجود ہے۔

اشاعرہ کے نزدیک عینیت دو چیزوں کے مفہوم کا ایک ہوتا ہے۔ لیکن غیریت کا وہ معنی نہیں جو معترض نے ذکر کیا ہے بلکہ غیریت کا معنی اشاعرہ کے نزدیک یہ ہے کہ ایک کے وجود کا دوسرے کے عدم کے ساتھ تصور ممکن ہو۔



سوال: ”والتکوین صفة لله تعالى“ عبارت کی وضاحت کریں۔

جواب: تکوین اللہ تعالیٰ کی صفت ازلی ہے اور تکوین سے مراد ہے کہ کائنات کو پیدا کرنا، جس کو فعل، تخلیق، ایجاد، اختراع سے تعبیر کیا جاتا ہے، یعنی معدوم کو عدم سے وجود کی طرف لانا۔

بعض حضرات نے تکوین کے ازلی ہونے کی نفی کی ہے اور کہا ہے کہ تکوین صفت حادث ہے اللہ تعالیٰ کی مشیت کا تعلق جس کے ساتھ ہوتا ہے وہ چیز معدوم سے موجود ہو جاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر تکوین کو قدیم نہ مانیں بلکہ حادث کہیں تو یہ صفت اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور حادث کا قیام قدیم سے محال ہے لہذا تکوین صفت حادث نہیں بلکہ قدیم اور ازلی ہوگی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ کلام ربی یعنی قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ نے اپنی صفت خلق کا ذکر فرمایا ہے ”خالق کل شئی“ کہ اللہ ہر چیز کا خالق ہے اگر اللہ تعالیٰ ازل میں خالق نہ ہو تو اللہ تعالیٰ پر کذب لازم آتا ہے اور اللہ تعالیٰ پر کذب محال ہے۔ یا کم از کم مجاز کی طرف عدول پایا جائیگا جو کہ درست نہیں۔ یعنی خالق کا حقیقی معنی نہیں بلکہ مجازی معنی مراد لیا جائے گا۔ اور جب حقیقی معنی میں تعذر نہ ہو تو مجاز کی طرف عدول درست نہیں یہاں پر حقیقی معنی محذور نہیں، لہذا مجاز کی طرف عدول درست نہیں۔ اس وجہ سے تکوین اللہ تعالیٰ کی صفت ازلی ہے، اگرچہ تخلیق بعد میں ہے۔ یعنی کائنات کے ہر جزء کی تخلیق اللہ عزوجل نے اپنے علم و ارادہ کے مطابق اس جزء کے مناسب وقت پر کی ہے۔

”وہو غیر المکون عندنا“ میں عندنا کی قید سے اس اختلاف کی طرف اشارہ کر دیا کہ ماترید یہ کے نزدیک تکوین مخلوق نہیں ہے بخلاف اشعریہ کے ان کے نزدیک یہ صفت مخلوق ہے عندنا کہہ کہ اشعریہ کے اختلاف کی طرف اشارہ کر دیا۔
تفصیل:

اس اختلاف کی تفصیل یہ ہے کہ ماترید یہ کے نزدیک ”تکوین“ مکون کا غیر ہے۔ اور اشاعرہ کے نزدیک ”تکوین“ مکون کا عین ہے۔ ”تکوین“ فعل ہے اور مکون ”مفعول“ ہے۔

ماترید یہ نے اپنے قول پر چار دلیلیں پیش کی ہیں: ☆ فعل اور مفعول کے درمیان مغایرت بالکل ظاہر ہے، جیسے ضرب مضروب کا غیر ہے۔ ☆ اگر دونوں کو عین مانے تو دو خرابیاں لازم آتی ہیں۔ ایک یہ کہ ”مکون“ کا بنفس ”مکون“ ہونا لازم آئیگا۔ اس صورت میں ”مکون“ بھی قدیم ہوگا، اور قدیم صانع سے مستغنی ہوتا ہے۔ لہذا محال لازم آیا۔ عین ماننے کے وقت دوسری خرابی یہ ہے کہ جب ”مکون“ بنفس

”مکون“ ہو تو اللہ عزوجل کی تخلیق و صنع کی ضرورت نہیں رہے گی، حالانکہ اللہ کے سوی خالق و صانع کوئی اور نہیں۔ ☆ تیسری دلیل یہ ہے کہ جب دونوں کو عین مانے اور ”مکون“ کو حادث بھی مانتے ہو، تو خالق عزوجل کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا، کیونکہ ”تکون“ تو اللہ کی صفت قائم بذاتہ ہے۔ ☆ جب دونوں کو عین مانے تو (خبالق السواد اسود) کہنا صحیح ہوگا۔ اس وجہ سے کہ سواد ”مکون“ ہے اور اللہ اس کا خالق، جب تکون و ”مکون“ کو عین مانا تو تکون بھی اللہ کے ساتھ قائم اور سواد بھی۔ اور ایسا کہنا بالکل باطل ہے۔

علامہ تفتازانی چونکہ اشعری ہیں اس وجہ سے ماترید یہ کے ان اقوال کا رد کرنے کے بعد اشاعرہ نے جو عینیت کا قول کیا ہے اس کی توضیح کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ایک عام شخص بھی فعل و مفعول میں مغایرت کو سمجھتا ہے، چہ جائیکہ اشاعرہ کے راسخ فی العلم علماء اس وجہ سے انہوں نے جو ”مکون“ و ”مکون“ میں عینیت کا قول کیا ہے، اس کی صحیح تاویل و توضیح پیش کرنے کی ضرورت تھی، اس انداز میں صرف رد کرنا صحیح نہیں۔ فرماتے ہیں کہ اشاعرہ کا ہرگز یہ مراد نہیں کہ دونوں کا مفہوم ایک ہے۔ بلکہ مراد یہ ہے کہ فاعل جب کوئی فعل کرتا ہے مثلاً ضارب جب کسی پر ضرب واقع کرتا ہے تو خارج میں صرف ضارب اور مضروب موجود ہوتے ہیں اور وہ معنی جسکو ضرب سے تعبیر کیا جاتا ہے وہ خارج میں موجود نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ فاعل اور مفعول (ضارب اور مضروب) کے درمیان ایک اعتباری نسبت ہے، اس وجہ سے تکون ”مکون“ و ”مکون“ کے درمیان ایک نسبت ہے جو ایک امر اعتباری ہے۔ خارج میں تکون کا ”مکون“ سے الگ کوئی وجود نہیں۔ اس وجہ سے اشاعرہ نے تکون کو عین ”مکون“ کہا ہے۔



سوال: کیا اللہ تعالیٰ کی صفات میں تغیر ممکن ہے؟ اور مخلوقات کی صفات میں تبدیلی جائز ہے یا نہیں۔

جواب: اللہ تعالیٰ کی ذات یا صفات میں تغیر ممکن نہیں اس لیے کہ اگر ذات یا صفات میں تغیر ہو تو تغیر کو حدوث لازم ہے اب یہ لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ محل حوادث ہو اور اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا محال اور باطل ہے لہذا اللہ تعالیٰ کی ذات یا صفات میں تغیر بھی ناممکن ہے۔

مخلوقات کی صفات میں تغیر ممکن ہے مثلاً شقی کا سعید ہونا اور سعید کا شقی ہونا ممکن ہے۔ شقی کا سعید ہونا اس طرح ممکن ہے کہ ہو سکتا ہے کہ وہ کفر کے بعد ایمان لے آئے اب جب تک حالت کفر میں تھا شقی تھا لیکن ایمان لانے کے بعد اب وہ شقاوت سے نکل کر سعادت مندی میں آگیا تو اس طرح ممکن ہے کہ شقی سعید ہو جائے۔ اس طرح سعید کا شقی ہونا بھی ممکن ہے سعید شقی اس طور پر ہو سکتا ہے کہ ایمان کے بعد مرتد ہو جائے اب ایمان کی وجہ سے وہ سعید تھا لیکن جب وہ مرتد ہو گیا تو وہ شقی ہو گیا اس طرح سعید کا شقی ہونا ممکن ہے تو ثابت ہوا کہ مخلوقات میں سے شقی کا سعید ہونا اور سعید کا شقی ہونا ممکن ہے۔

سوال و جواب:

”والتغیر یكون علی السعادة والشقاوة دون

الاسعاد والاشقاء“ یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ کہ شقی سعید ہو

جائے اور سعید شقی ہو جائے، ایسا نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ اگر ایسا ہو تو لازم آئے گا کہ

اللہ کی صفت اسعاد اور اشقاء یعنی سعادت مندی کی تخلیق اور شقاوت کی تخلیق میں بھی

تغیر لازم آئے اور ان دو میں تغیر محال ہے۔

اس کا جواب ”والتغیر یكون علی السعادة والشقاوة“ سے دیا ہے

کہ اگر شقی سعید ہو جائے اور سعید شقی ہو جائے تو اس سے اسعاد اور اشتقاء میں کوئی تغیر نہیں آتا اس لئے کہ اسعاد سے مراد سعادت مندی کی تخلیق اور اشتقاء سے مراد بدبختی کی تخلیق ہے اب شقاۃ اور سعادت یہ بندے کے احوال میں سے ہیں۔ لہذا سعادت و شقاوت کے تغیر سے اسعاد و اشتقاء میں کوئی تغیر نہ ہوگا۔ کیونکہ اسعاد و اشتقاء اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں۔ اسعاد کا مطلب تخلیق سعادت، اور اشتقاء کا مطلب تخلیق شقاوت ہے۔ اور اللہ عز و جل کی صفات میں تغیر نہیں۔



سوال: قرآن کی تعریف کریں، مخلوق ہے یا غیر مخلوق دونوں مذاہب کی تفصیل بیان کریں، اختلاف کا مدار کس بات پر ہے؟ مذہب حق کے دلائل بیان کریں۔

جواب:

”القرآن کلام اللہ غیر مخلوق وهو مکتوب فی مصاحفنا محفوظ فی قلوبنا مقرو بالسنتنا مسموع بأذاننا“ قرآن اللہ کا کلام ہے اور مخلوق نہیں، وہ ہمارے مصاحف میں لکھا ہوا ہے، ہمارے دلوں میں محفوظ ہے، ہماری زبانوں پر پڑھا جاتا ہے، اور کانوں سے سنا جاتا ہے۔

قرآن (کلام اللہ) سے مراد کلام نفسی ہے۔ قرآن کے بعد ”کلام اللہ“ ذکر کیا اس لئے کہ یہ وہم نہ ہو کہ اس سے مراد وہ قرآن ہے جو مؤلف من الاصوات والحروف ہے۔ کہ وہ قدیم نہیں۔ جیسے کہ حنابلہ نے جہلا و عنادا کہا ہے کہ یہ قرآن بھی غیر مخلوق یعنی غیر حادث ہے۔ (الحاصل: تلفظ بالقرآن حادث ہے، جبکہ اصل قرآن جس کو ہم حکایت پڑھتے ہیں قدیم ہے)۔

عبارت میں (غیر مخلوق) کہا (غیر حادث) نہیں کہا، یہ اس طرف اشارہ ہے کہ ان دونوں میں اتحاد ہے، اس وجہ سے بھی یوں کہا کہ ہماری بات حدیث کے موافق ہو۔

نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ”الْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ مِنْ صِفَةِ ذَاتِهِ غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَمَنْ قَالَ إِنَّهُ مَخْلُوقٌ فَهُوَ كَافِرٌ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ“ (رواہ البیہقی)

اختلاف کا مدار: اختلاف کی تحقیق ہمارے اور معتزلہ کے درمیان کلام نفسی کے اثبات و نفی کی طرف لوٹتا ہے۔ اگر کلام نفسی میں اختلاف نہ ہو تو دونوں کے درمیان نزاع ہی نہ ہو۔ کیونکہ جب ہم کہتے ہیں کہ القرآن غیر مخلوق تو ہم کلام نفسی مراد لیتے ہیں، اور جب کہتے ہیں قرآن مخلوق ہے تو لفظی مراد لیتے ہیں۔ ہم الفاظ و حروف کے قدم کا نہیں کہتے اور معتزلہ نفسی کو حادث نہیں کہتے بلکہ اس کے وجود کا انکار کرتے ہیں اگر ان کے نزدیک کلام نفسی ثابت ہو تو وہ بھی اس کو قدیم مانتے، تو کل بحث یہ ہوا کہ نفسی ثابت ہے یا نہیں۔

کلام نفسی کے ثبوت پر ہم دلیل دیتے ہیں کہ یہ اجماع سے ثابت ہے اور انبیاء علیہم السلام سے متواتر منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور اس کا معنی اس کے علاوہ اور کوئی نہیں کہ اللہ تعالیٰ متصف بالکلام ہے۔ تو کلام نفسی قدیم متحقق ہوا۔ معتزلہ کلام نفسی قدیم کی نفی اور قرآن کے حدوث پر دلیل دیتے ہیں کہ قرآن مخلوق کی صفات اور حدوث کی علامات سے متصف ہے (یعنی قرآن منظم ہے، مینزل ہے اور قرآن عربی ہے، مسموع ہے، فصیح ہے، معجز ہے، وغیرہ) اسی طرح قرآن حروف، آیات، اور سورتوں سے مؤلف ہے۔ ان کا جواب یہ ہے کہ آپ نے جو بیان کیا وہ جنابہ پر حجت ہے ان کے لئے کہ جنابہ لفظی کے قدیم کے قائل ہیں ہم نہیں اس لئے کہ ہم نظم کے حدوث کے قائل ہیں۔ معتزلہ کو جب اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے سے انکار ممکن نہ ہوا تو انہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ اس معنی میں متکلم ہے کہ وہ اصوات و حروف کو (لسان جبرئیل یا نبی کریم ﷺ پر) ایجاد کرتا ہے۔ یا اس معنی میں متکلم ہے کہ وہ لوح محفوظ میں

اشکال کتابت کو ایجاد کرتا ہے، اگرچہ مقرر نہ ہو۔

جواب:- یہ بات تو ظاہر ہے کہ متحرک وہ ہے جس کے ساتھ حرکت قائم ہو متحرک وہ نہیں جو حرکت کو وجود میں لائے۔ اگر متحرک وہ ہوتا جو حرکت کو موجود کرتا ہو تو پھر باری تعالیٰ کا مخلوق کی صفات سے متصف ہونا صحیح ہوتا۔ اور اللہ تعالیٰ پر ان کا اطلاق ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں، مثلاً: اللہ تعالیٰ نے سواد کو بھی موجود کیا ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے۔

معتزلہ کا اقویٰ شبہ یہ ہے کہ تم (اشاعرہ) اس بات پر متفق ہو کہ قرآن نام ہے اس کا جو ہمارے پاس دو لوگوں کے درمیان تو اترا نقل ہے اور یہ مستلزم ہے اس بات کو کہ وہ ”مکتوب فی المصاحف، مقرو باللسان، مسموع بالاذان“ ہو اور یہ تمام حدوث کی علامات ہیں۔

جواب:- یہ ہے کہ قرآن وہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، اور مکتوب فی المصاحف اشکال کتابت، صورت و حروف ہیں۔ یہ اشکال و حروف کلام اللہ پر دال ہیں۔

دوسرا جواب:- یہ ہے کہ قرآن جو حدوث کی علامات سے متصف ہے وہ کلام لفظی ہے نفسی نہیں تو اب یہ اوصاف حقیقی ہوں گے اور کلام نفسی وہ معنی قدیم ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم ہے اور جو نظم اس پر دال ہے اسے سنا اور لکھا جاتا ہے۔ کما یقال: النار جوہر محرق مضی۔ کہ آگ جوہر ہے جلانے والی ہے روشن ہے۔ یہ الفاظ سے ذکر کیا جاتا ہے اور قلم سے لکھا جاتا ہے۔ اس سے صوت و حرفا حقیقۃ النار کا ہونا لازم نہیں آتا۔ کہ آگ کا لفظ زبان پر آئے تو زبان جلنے لگ جائے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

سوال: رویت باری تعالیٰ کے بارے میں اہل حق کا مذہب، دلائل عقلیہ و نقلیہ اور اس پر وارد اعتراضات کا جواب تحریر کریں؟

جواب:

رویت باری تعالیٰ کے مسئلہ میں اہل حق کا مذہب یہ ہے کہ رویت باری تعالیٰ بالہصر عقلاً جائز ہے۔ جبکہ نقل سے ثابت ہے اس لئے کہ دلیل سمعی وارد ہے کہ مومنین دار آخرت میں اللہ تعالیٰ کا دیدار کریں گے۔ عن جبریر قال خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةَ الْبُذْرِ فَقَالَ إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا تَرُونَ هَذَا لَا تُضَامُونَ فِي رُؤْيَيْهِ“ (رواہ البخاری)

تفصیل:

رویت باری تعالیٰ بالہصر کا معنی انکشاف تام ہے اور یہ انکشاف بمعنی ”اثبات الشیء کما هو“ ہے، یعنی کسی چیز کا ادراک اگر وہ مرنی ہو، اور جھٹ میں ہو تو اس کا ادراک بھی اسی طرح ہو۔ اور اگر جھٹ (مکان، جسم، شکل) سے منزہ ہو، تو اس کا ادراک بھی اس طرح ہو۔ جیسے کہ ہم چاند کو دیکھتے ہیں پھر آنکھیں بند کرتے ہیں اور چاند کا تصور کرتے ہیں، تو ظاہر ہے کہ چاند دونوں حالتوں میں ہم پر منکشف ہے لیکن وہ انکشاف جو چاند کی طرف دیکھنے کے وقت تھا اتم اور اکمل تھا۔ اور آنکھ بند ہوتے وقت وہ ذہن میں منعکس تھا اور ہمیں اس وقت میں ایک حالت مخصوصہ حاصل ہوتی ہے جس کو رویت کہا جاتا ہے۔

رویت پر دلیل عقلی و سمعی:

دلیل عقلی: عقل کو جب شواغل سے خالی کر دیا جائے اور صرف عقل کو اس کی ذات کے ساتھ چھوڑ دیا جائے تو عقل امتناع رویت پر حکم نہیں کریگی جب تک عقل کیلئے امتناع پر دلیل نہ ہو، اور اتنی قدر جواز کو ضروری ہے فمن ادعی

الامتناع فعلیہ البرہان:

اہل حق بھی رویت باری تعالیٰ پر دلیل عقلی و سمعی سے استدلال کرتے ہیں:

دلیل عقلی: عقل رویت اعیان و اعراض کا حکم کرتی ہے کیونکہ ہمیں اعیان

و اعراض کی رویت کا یقین ہے اور ہم بصر کے ساتھ دو جسموں اور دو عرضوں کے

درمیان فرق کرتے ہیں۔ اور اعراض و اعیان کے مابین رویت مشترکہ کی صحت کیلئے

ایک علت مشترکہ کا ہونا ضروری ہے اور یہ صحیح نہیں کہ ایک عرض کی رویت کی علت

دوسرے سے خاص ہو اسلئے کہ رویت شئی واحد ہے اور شئی واحد دو مستقل علتوں کا

معلول نہیں بن سکتی۔

یہاں پر رویت کے لئے علت تین چیزیں ممکن ہے (وجود، حدوث،

امکان) ان کے علاوہ کوئی اور نہیں جو کہ علت مشترکہ ہو۔

حدوث کا مطلب ہے کہ چیز کا عدم کے بعد وجود ہو (یعنی پہلے ایک چیز نہ ہو بعد میں

پائی جائے تو حادث ہے)، جبکہ امکان کا مطلب ہے کہ جو چیز ممکن ہے اس کا وجود

و عدم کوئی ضروری نہیں (مثلاً: سونے کا پگھلنا ممکن ہے۔ یعنی پگھلنا اور نہ پگھلنا

ضروری نہیں۔ پگھلانا چاہو تو پگھل جائے گا ورنہ نہیں پگھلے گا)۔ اور عدم کو علت میں

کوئی دخل نہیں (یعنی عدم کسی چیز کے وجود کی علت نہیں) کیونکہ تاثیر صفت ثبوتیہ ہے۔

لہذا یہاں پر علت وجود متعین ہے اور یہی (وجود) صانع اور غیر صانع کے

درمیان علت مشترکہ ہے۔ تو اب یہ صحیح ہے کہ واجب تعالیٰ کو دیکھا جائے کہ رویت کی

علت صحیحہ متحقق ہوئی۔ وہو الوجود

دلیل سمعی: اس میں دو باتیں ہیں ایک یہ کہ موسیٰ علیہ السلام نے رویت کا

سوال کیا ”رَبِّ اَرِنِیْ اَنْظُرْ اِلَیْکَ“ تو اگر نظر محال ہوتی تو طلب رویت جہالت یا

سفاہتہ و عبث ہے۔ یعنی اگر موسیٰ علیہ السلام کے محال ہونے پر عالم نہ تھے تو طلب رویت

جھل ہے اور اگر عالم تھے تو پھر طلب رویت عبث ہے، اور انبیاء کرام جھل و عبث سے پاک ہیں تو معلوم ہوا کہ رویت ممکن فی نفسہ ہے ورنہ موسیٰ علیہ السلام سوال نہ کرتے، اور یہ سوال قوم کیلئے نہ تھا ورنہ جمع کے صیغے استعمال کرتے۔

دوسری بات کہ اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام کے سوال پر رویت کو استقرار جبل سے متعلق کر دیا، اور استقرار جبل فی نفسہ ایک امر ممکن ہے (لان کل جسم ممکن ان یکون ساکنا) اور معلق بال ممکن ممکن ہوتا ہے کہ تعلق کا معنی ہے معلق (رویت کے ثبوت کی خبر دینا جب معلق بہ (استقرار) ثابت ہو، اور محال تقادیر ممکنہ میں سے ایک پر بھی ثابت نہیں ہوتا تو ثابت ہوا کہ رویت محال نہیں ہے۔

اس کے علاوہ کتاب وسنت سے مؤمنین کا دار آخرت میں اللہ تعالیٰ کو دیکھنے پر دلائل وارد ہیں۔ جیسے کہ ارشاد ہوتا ہے: "وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ لَّاصِرَةٌ اِلٰی رَبِّهَا نَاطِرَةٌ" قولہ علیہ السلام: "اِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ" مخالفین کے شبہات اور اس کا جواب:

مخالفین کا قوی شبہ یہ ہے کہ مرنی کا مکان اور جھٹ میں ہونا ضروری ہے اور رائی و مرنی کے درمیان مسافت ہو اور مرنی رائی کے مقابل (سامنے) ہو، اس لیے کہ رویت شعاع سے ہے جو آنکھ سے خارج ہو کر مرنی پر پڑتی ہے، لہذا مرنی غایہ بعد میں بھی نہ ہو اور غایہ قرب میں بھی نہ ہو، پھر دیکھنا ممکن ہوگا۔ اور یہ سب اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے۔

جواب: رویت کے لئے یہ شرائط ضروری نہیں۔ اس لیے کہ رویت تو ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے پر ہے جیسے کہ نبی کریم ﷺ جس طرح آگے دیکھتے تھے اس طرح پیچھے کا بھی مشاہدہ فرماتے تھے بلا مقابلہ "مرئی" کے، لہذا رویت باری تعالیٰ ان شرائط کے تحقق کے بغیر بھی ممکن، اسی کی طرف "فیری لافی

میکان ولا فی جهة من غیر مقابلة أو اتصال شعاع أو ثبوت مسافة بین الزائی و بین الله تعالیٰ“ سے اشارہ کیا۔ اور سب سے بڑی بات کہ شاہد پر غائب کو قیاس کرنا فاسد ہے۔ واللہ اعلم

☆☆☆☆☆☆☆☆

سوال: بندوں کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے یا بندہ؟ اختلاف بیان کریں۔

جواب: بندوں کے تمام افعال (ایمان، کفر، طاعت، عصیان) سب کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔ کیونکہ یہ سب اللہ تعالیٰ کی تخلیق سے ہیں، اسی پر اجماع ہے۔

معتزلہ کے نزدیک بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہے پہلے معتزلہ بندہ پر خالق کا اطلاق نہیں کرتے تھے بلکہ موجد اور مخترع کہتے تھے لیکن جب جبائی نے دیکھا کہ سب کا معنی ایک ہے (عدم سے وجود کی طرف نکالنا) تو پھر (خالق) کے لفظ کا اطلاق شروع کر دیا، کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہے۔

معتزلہ کے دلائل: معتزلہ کہتے ہیں کہ حرکت ماشی اور حرکت مرتعش

میں فرق ہے، اول اختیار سے ہے اور دوسرا بلا اختیار ہے تو ثابت ہوا کہ بندہ افعال اختیار یہ کا خالق ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر افعال اختیاری و اضطراری سب اللہ تعالیٰ کی تخلیق سے ہوں تو تکلیف کا قاعدہ باطل ہوگا اور تکلیف تو بندے کے فعل پر واقع ہوتی ہے اور اسی پر اجماع ہے۔ اسی طرح اگر فرق نہ کریں تو ثواب و عقاب کا قاعدہ بھی باطل ہوگا۔

اہل حق کے دلائل و جوابات: اہل حق نے کئی وجوہ سے دلیل

پکڑی ہے کہ بندہ اگر اپنے افعال کا خالق ہو تو پھر اس کی تفصیل کا بھی عالم ہوگا اس لئے کہ ایجاد شے اپنے قدرت و اختیار سے اسی طرح ہوگی، اور لازم (بندہ افعال کی تفصیل کا عالم ہو) باطل ہے، مثلاً حرکت ماشی میں بندہ ایک جگہ سے دوسری جگہ جاتا

ہے اسکا چلنا مختلف حرکات پر مشتمل ہوتا ہے بعض تیز ہوتی ہیں اور بعض آہستہ اور چلنے والے کو کوئی پتہ بھی نہیں ہوتا۔ اور نہ اس کو یہ علم ہوتا ہے کہ یہ حرکت کس طرح وجود میں آتی ہے، جسم کے کونسے اعضاء، پٹھے، اعصاب اس حرکت میں معاونت کرتے ہیں ان سب تفصیل سے بندہ لاعلم ہے۔

دوسری دلیل کہ اللہ تعالیٰ افعال عباد کا خالق ہے جیسے کہ نص سے پتہ چلتا ہے اللہ عزوجل کا فرمان ہے: "وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ" دوسری جگہ ارشاد فرمایا: "اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ" اور بندوں کے افعال "شے" ہی ہیں۔ اسی طرح اللہ کا فرمان: "اَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ اَفَلَا تَذَكَّرُونَ" یہاں پر استفہام انکاری ہے یعنی خالق وغیر خالق برابر نہیں ہو سکتے۔ معترکہ کی دوسری دلیل (کہ قاعدہ تکلیف باطل ہوگا) کا جواب یہ ہے کہ یہ دلیل ہم پر حجت نہیں بلکہ جبریہ پر حجت ہے۔ اس لئے کہ جبریہ کسب و اختیار کی بالکل نفی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ انسان جماد کی طرح ہے اور اہل سنت کسب و اختیار کو ثابت کرتے ہیں کہ تکلیف اسی پر منحصر ہے اور قاعدہ ثواب و عقاب بھی اس کسب و اختیار پر ہے۔

معترکہ کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ افعال عباد کا خالق ہو تو پھر اللہ تعالیٰ پر آکل، شارب، زانی، سارق وغیرہ کا اطلاق ہوگا اس لئے کہ فاعل فعل تو اللہ تعالیٰ ہے کہ فعل سے اتصاف لازم ہوگا اور لازم شرعاً و عقلاً باطل ہے۔

اسکا جواب یہ ہے کہ یہ تمسک جہل عظیم ہے اس لئے کہ متصف بالشی وہ ہوتا ہے جو اس کے ساتھ قائم ہونہ کہ وہ جو اس کو کسی محل میں پیدا کر دے جیسے کہ اللہ تعالیٰ سواد و بیاض اور تمام صفات کا اجسام میں خالق ہے لیکن اس سے متصف نہیں۔ سواد سے متصف وہ ہوگا جس کے ساتھ سواد قائم ہو۔

کیا معتزلہ کا یہ عقیدہ شرک ہے؟ جمہور کے نزدیک معتزلہ کا یہ عقیدہ شرک نہیں، کیونکہ اشراک یہ ہے کہ الوہیت میں شریک کو ثابت کیا جائے، بمعنی وجوب وجود جیسے کہ مجوس کا عقیدہ ہے (مجوس دو خدا مانتے ہیں: یزدان خالق خیر، اہرمن خالق شر)۔ یا شریک بنانا ہے الوہیت میں بمعنی استحقاق عبادت جیسے کہ بت پرست کرتے ہیں۔ (یہ واجب الوجود ایک مانتے ہیں مگر بتوں کو مستحق عبادت جانتے ہیں، ان سے شفاعت کی امید رکھتے ہیں) اور معتزلہ یہ ثابت نہیں کرتے، بلکہ معتزلہ تو خالقیت عبد کو خالقیت واجب تعالیٰ کی طرح نہیں مانتے اس لئے کہ بندہ اسباب و آلات کا محتاج ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کی تخلیق سے ہیں۔ اگرچہ مشائخ ماوراء النہر نے ان کی گمراہی میں مبالغہ کیا ہے یہاں تک کہ فرمایا کہ معتزلہ سے مجوس بہتر ہیں کہ انہوں نے ایک شریک کو ثابت کرنے کی کوشش کی اور معتزلہ نے (اپنی بات: ”العبد خالق لأفعاله“ سے) اتنے شریک ثابت کرنے کی کوشش کی جس کی کوئی حد نہیں۔



سوال: حسن و قبح افعال میں اہل سنت (ماتریدیہ، اشاعرہ) اور معتزلہ کے مذاہب بیان کریں؟

اشاعرہ کا مذہب: افعال میں ذاتی قبح و حسن نہیں، بلکہ شارع کے کہنے سے حسن و قبح پیدا ہوگا۔ اگر شارع خمر کو جائز قرار دیتا تو اس کا پینا حسن ہوتا۔

ماتریدیہ کا مذہب: افعال میں ذاتی حسن و قبح پایا جاتا ہے۔ اور شارع اس کے حسن و قبح کو بیان کرتی ہے، جبکہ عقل بھی اس حسن و قبح کے ادراک میں مستقل ہے۔

معتزلہ کا مذہب: معتزلہ کے نزدیک اشیاء میں حسن و قبح ذاتی ہے اور عقل اس کے ادراک میں مستقل ہے۔



سوال: استطاعت مع الفعل ہوگی یا قبل الفعل؟ معتزلہ کا اختلاف قلم بند کریں؟

استطاعت کا معنی: ”وہی حقیقۃ القدرة الّتی یكون

بہا الفعل“۔ استطاعت سے مراد وہ حقیقت قدرت ہے جس کی وجہ سے افعال اختیار یہ صادر ہوتے ہیں، اور یہ (قدرت) فعل کی علت ہے۔ جمہور اشاعرہ کے نزدیک یہ (قدرت) فعل کی علت نہیں، بلکہ فعل کی ادائیگی کے لئے شرط ہے۔

الحاصل: استطاعت سے مراد وہ صفت (قدرت) ہے کہ اسباب و آلات کی سلامتی کے وقت فعل کے کرنے کے وقت اللہ تعالیٰ اس قدرت کو پیدا فرمادیتا ہے اور اگر برے فعل کا قصد کرے تو اللہ تعالیٰ اس کی قدرت پیدا فرمادیتا ہے اور اگر اچھے کام کی نیت کرے تو اس کی قدرت پیدا کر دیتا ہے۔

استطاعت فعل کے ساتھ ہے یا قبل؟

جمہور اشاعرہ کے نزدیک بندے میں فعل کی قدرت فعل سے

تی بلکہ بندہ جب کسی فعل کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس بندے میں

استطاعت پیدا کر دیتا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک استطاعت ایک عرض ہے اور اعراض کے لئے بقاء نہیں ہے لہذا یہ فعل کے ساتھ ہونگے فعل سے قبل نہیں ہونگے۔

معتزلہ: معتزلہ کہتے ہیں کہ بندے میں فعل کی قدرت فعل کے کرنے سے قبل بھی تھی اور فعل کرنے کے وقت بھی ہوتی ہے۔

اعتراض: معتزلہ کی جانب سے اعتراض ہے کہ اگر بندے کو فعل سے قبل استطاعت حاصل نہ ہو تو یہ عاجز کو مکلف بنانا ہے، اور پھر برے کام کرنے والے کی مذمت کرنا درست نہیں ہے بلکہ وہ تو معذور ہے۔

جواب: گناہ گار اور تارک واجب، ذم و عقاب کا مستحق اس وجہ سے ہے کہ اس نے قدرت کو ضائع کیا اور شر و فساد کا ارادہ کیا اسے چاہیے تھا کہ خیر کا ارادہ کرتا، اسی وجہ سے کافروں کی مذمت ہوئی ہے کہ وہ سننے کی استطاعت ہی نہیں رکھتے۔

امام فخر الدین رازی کا موقف:

امام فخر الدین رازی کا موقف دو قولوں کے درمیان تطبیق ہے اگر استطاعت سے مراد وہ قدرت ہے کہ جو جمیع شرائط تاثیر پر مشتمل ہو تو اس وقت استطاعت مع الفعل ہوگی اور استطاعت سے مراد یہ قدرت نہ ہو (بلکہ من جمیلہ قدرت مراد ہو) تو بلاشبہ یہ قبل الفعل ہوگی۔

استطاعت سے مراد سلامتی آلات و اسباب:

معتزلہ اپنے قول پر دلیل دیتے ہیں کہ استطاعت قبل الفعل ہے کیونکہ تکلیف قبل الفعل ہے، مثلاً کافر ایمان کا مکلف ہے اور مسلمان دخول وقت کے بعد نماز کا مکلف ہے، اگر انکو پہلے سے قدرت و استطاعت نہ ہو تو یہ عاجز کو مکلف بنانا ہے جو کہ باطل ہے۔

معتزلہ کے جواب میں کہا گیا کہ لفظ استطاعت کا اطلاق سلامتی اسباب و

آلات پر بھی ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول: ”وَلَيْسَ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا“ اس ارشاد گرامی میں استطاعت سے مراد سلامتی آلات و اسباب ہے۔

بندہ کو جو مکلف بنایا گیا ہے وہ اسی معنی استطاعت کے لحاظ سے بنایا گیا ہے اس لئے کہ تکلیف کا دار و مدار اسی استطاعت پر ہے جو کہ سلامتی آلات و اسباب کے معنی پر ہے اور اگر استطاعت کا معنی ”حقیقی قدرت“ ہو جس سے فعل صادر ہوتا ہے تو اس پر بندے کو تکلیف دینا صحیح نہیں ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

سوال: تکلیف مالا یطاق ممکن ہے کہ نہیں؟ تفصیلاً بیان کریں۔

جواب: بندے کو ایسی چیز کا مکلف نہیں بنایا گیا ہے جس کی طاقت اسے نہ ہو۔

مالایطاق کی تین اقسام:

☆: محال لذاتہ: محال لذاتہ کے ساتھ بالاتفاق تکلیف نہیں دی جاتی۔

☆: ممکن فی نفسہ محال عادی: جمہور کا مذہب یہ ہے کہ محال عادی کے ساتھ تکلیف دی جاسکتی ہے لیکن دی نہیں جاتی۔

☆: ممکن عادی، ممتنع بسبب من الاسباب: مثلاً کسی کافر کا ایمان لانا، اور عاصی کا تائب ہونا ممکن عادی ہیں، مگر اللہ عز و جل کا علم اس کے خلاف ہو کہ فلاں معین کافر مؤمن نہیں ہوگا، اور فلاں توبہ نہیں کریگا۔ یا اللہ عز و جل کا ارادہ اس کے خلاف ہو، تو اب یہ ممتنع ہے مگر جمہور علماء کے نزدیک اس تیسری قسم کے ساتھ تکلیف دینا جائز ہے بلکہ اس قسم کے ساتھ تکلیف متحقق بھی ہے۔

تکلیف مالا یطاق نہ دینے پر دلیل: اللہ تعالیٰ کا ارشاد

گرامی: ”لَا يُكَلِّفُ الْكَلَّةُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا“ اس بات پر دال ہے کہ تکلیف

مالا یطاق نہیں دی جاتی۔

اعتراض: یہ کہنا درست نہیں کہ تکلیف مالا یطاق نہیں دی جاتی کیونکہ آدم علیہ السلام و ملائکہ کے قصہ میں فرشتوں کو کہا گیا کہ: "اَنْبِئُونِي بِاَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ" حالانکہ انہیں اشیاء کے متعلق علم نہ تھا تو فرشتوں کو تکلیف مالا یطاق دی گئی ہے؟

جواب: اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ فرشتوں کو جن اشیاء کے نام بتانے کا حکم دیا گیا تھا وہاں پر امر تکلیف کے لیے نہ تھا بلکہ وہاں پر فقط تعجیز مراد تھی تو از روئے تعجیز کے ایسا امر دیا جاسکتا ہے جو مالا یطاق ہو۔

معتزلہ اور اشاعرہ کے اختلاف کی بناء:

معتزلہ اور اشاعرہ کے درمیان اختلاف ہے کہ تکلیف مالا یطاق ممکن ہے کہ نہیں؟ اشاعرہ کے نزدیک تکلیف مالا یطاق ممکن ہے جبکہ معتزلہ کے نزدیک تکلیف مالا یطاق ممکن نہیں ہے۔

معتزلہ کی دلیل:

معتزلہ کہتے ہیں کہ مالا یطاق کے ساتھ تکلیف، عاجز کو تکلیف ہے اور عاجز کو تکلیف دینا عقل کے خلاف اور فبیح چیز ہے اور اللہ تعالیٰ قباح سے پاک ہے لہذا تکلیف مالا یطاق ممکن نہیں ہے۔

اشاعرہ کے نزدیک تکلیف مالا یطاق ممکن ہے۔ اشاعرہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق میں تصرف پر قدرت رکھتا ہے جیسے چاہے تصرف کرے تو اللہ تعالیٰ سے کسی چیز کا صدور بھی فبیح نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کے تمام افعال حسن ہی حسن ہیں۔ اس سے کسی بھی فعل کا صدور فبیح نہیں ہے لہذا تکلیف مالا یطاق ممکن ہے۔

سوال: ”المقتول میت باجلہ ای الوقت المقدر لموتہ لا کما رعم بعض المعتزلة من أن الله تعالى قد قطع عليه الأجل“ ترجمہ کریں، مقتول کے اجل میں اہل سنت ومعتزلہ میں کیا اختلاف ہے؟

ترجمہ: ”مقتول اپنی اجل کے ساتھ مرتا ہے یعنی جو وقت اس کی موت کا مقرر ہے، اسی مقررہ وقت پر اس کی موت واقع ہوتی ہے۔ اس طرح نہیں جیسے بعض معتزلہ نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی اجل کو قطع کیا ہے۔ (معتزلہ کا صحیح قول یہ ہے کہ قاتل نے اس کی اجل کو قطع کیا ہے) تو قاتل ان کے نزدیک تقدیر الہی کا تبدیل کرنے والا ہوگا اور بعض سے روایت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مقتول کی اجل کو دوا کیا اور قاتل نے اس کو قطع کیا۔

اہل سنت کی دلیل ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام بندوں کی آجال کا حکم کر دیا ہے، اللہ تعالیٰ کے علم کے مطابق بغیر کسی تردد کے تمام کائنات کے لئے تقدیر مقرر ہے۔

دوسری دلیل: (۱) : قال تعالیٰ ”وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ“ (۲) : وقال تعالیٰ ”وَلَوْ يُوَاسِعُهُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ“ (۳) : وقال تعالیٰ ”وَأَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ“ ○ وَلَكِنْ يُؤَخَّرُ الْإِلَهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجْلُهَا وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ“ اس دوسری اور تیسری آیت میں تو بالکل واضح ہے کہ ہر شخص کے لئے ایک وقت مقرر ہے، جب وہ وقت مقرر آجگا تو پھر اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوگی۔ لہذا اگر مقتول ہے تو وہ

بھی اپنے وقت مقررہ پر ہی مہرتا ہے۔

معتزلہ کا استدلال:

پہلی دلیل: معتزلہ ان احادیث سے حجت پکڑتے ہیں جو اس معنی

میں وارد ہیں کہ بعض طاعات سے عمر میں زیادتی ہوتی ہے تو اگر اجل قطعی ہوتی تو پھر زیادتی کا کوئی معنی نہ ہوتا اور حضرت ثوبان سے روایت ہے: ”عَنْ سَلْمَانَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَرُدُّ الْقَضَاءُ إِلَّا الدُّعَاءُ وَلَا يَزِيدُ فِي الْعُمْرِ إِلَّا الْبِرُّ“ (رواہ الترمذی) بر سے مراد والدین کے ساتھ احسان ہے، اسی طرح حضرت انس بن مالک سے روایت ہے ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُبْسَطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ وَيُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ“ (رواہ البخاری) معنی ہے کہ جو چاہتا ہے کہ اس کی رزق میں فراخی ہو اور اس کی اجل میں تاخیر ہو تو وہ صلہ رحمی کرے۔

دوسری دلیل: کہ اگر مقتول اپنی اجل کے ساتھ مرتا، تو پھر قاتل دنیا

میں ذمہ کا مستحق نہ ہوتا اور آخرت میں عقاب کا۔ اور قتل خطاء میں اس پر دیت نہ ہوتی اور قتل عمد میں قصاص نہ ہوتا اس لیے کہ مقتول کی موت اس کی خلق اور کسب کی وجہ سے نہیں، بلکہ وہ تو اللہ کی تقدیر سے ہی مرا ہے۔

معتزلہ کو جواب:

اول اعتراض کا جواب: اللہ تعالیٰ ازل سے جانتا ہے کہ اگر اس نے یہ طاعت نہ کی تو اس کی عمر چالیس سال ہوگی لیکن اللہ تعالیٰ جانتا ہے (بغیر تردد) کہ یہ بندہ یہ کرے گا اور اس کی عمر ستر سال ہوگی۔ یہاں پر اعتراض ہوگا کہ یہ تو ایک بندے کیلئے دوا اجل ہو گئے (کمزور یا کمزور)۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ عزوجل کے علم میں اس کی عمر ستر سال تھی (بلا تردد) مگر چالیس کے اوپر اس کی طاعت کی وجہ سے

زندگی ہے، تو اس زیادتی کی نسبت اس طاعت کی طرف کر دی گئی۔ یہاں پر ایک اور جواب بھی ہے کہ تقدیر کی دو قسمیں ہیں: معلق و مبرم، تقدیر معلق میں کمی زیادتی ہوتی ہے جبکہ مبرم میں کوئی کمی بیشی نہیں ہوتی۔

اعتراض ثانی کا جواب: قاتل پر ذم و عقاب کیوں ہے؟ اسکی وجہ یہ ہے کہ قاتل پر ضمان و قصاص کا وجوب تعبدی ہے کہ اللہ عز و جل نے اسکو قتل سے منع کیا تھا، اس نے منہی عنہ کا ارتکاب کیا ہے اور ایسے فعل کا کسب کیا ہے جس کے پیچھے اللہ تعالیٰ موت کو پیدا فرماتا ہے جیسے کہ عادت جاری ہے کیونکہ قتل کسب فعل قاتل ہے اگرچہ خلقا اسکا فعل نہیں (یعنی قاتل نے اس کام کا ارتکاب کیا ہے قتل کی تخلیق نہیں کی)۔ اور چونکہ سزا و جزا کا مدار کسب پر ہے، لہذا اس وجہ سے قاتل مستحق ذم بھی ہے اور مستحق نار بھی۔



سوال: مقتول کی موت کا خالق اللہ تعالیٰ ہے یا قاتل؟ اسی طرح بقیہ ”متولدات“ میں اہلسنت اور معتزلہ کا کیا اختلاف ہے؟

”متولدات“ وہ ہیں جو بندے کے فعل اختیاری کے نتیجہ میں پیدا ہوتے ہیں، مثلاً: مارنے کے بعد درد و تکلیف، توڑنے کے بعد ٹوٹنا، قتل کے بعد انسان کا مرنا۔ یعنی ”فعل اختیاری“ کا اپنے فاعل کے لئے کوئی دوسرا فعل پیدا کرنا ”تولید“ ہے، اور وہ فعل ”متولد“ ہے۔

اہلسنت کے نزدیک تمام افعال اختیاریہ اور تمام متولدات اور اسی طرح مقتول کی موت اللہ عز و جل کی تخلیق ہے۔ جب کہ معتزلہ کے نزدیک یہ تمام بندے کی مخلوق ہیں، اسی طرح مقتول کی موت بھی قاتل کی مخلوق ہے۔

معتزلہ کی دلیل:

معتزلہ کہتے ہیں کہ فعل قتل جس کے توسط سے مقتول کی موت ہوتی ہے وہ قاتل کا فعل ہے لہذا مقتول کی موت قاتل کی مخلوق ہے۔

معتزلہ کا رد:

موت میت کے ساتھ قائم ہے اللہ کی مخلوق ہے خلق یا کسب کسی اعتبار سے بندے کا اس میں دخل نہیں۔ کیونکہ موت وجودی چیز ہے اللہ عزوجل نے اسے موجود کیا ہے، اللہ کا ارشاد ہے: ”خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ“ تو جو چیز اللہ کی تخلیق سے ہو اس میں بندے کو کوئی دخل نہیں۔

((لا صنع للعبد في تخليقه)):

شارح فرماتے ہیں کہ اس عبارت میں ”تخلیق“ کا لفظ ذکر کرنا صحیح نہیں۔ کیونکہ مطلب یہ بنتا ہے کہ متولدات میں بندے کی تخلیق نہیں، مگر بندے کے کسب کو دخل ہے۔ حالانکہ متولدات میں بندے کے کسب کو بھی دخل نہیں۔ (صرف افعال اختیار یہ مباشرة میں بندہ ”کاسب“ ہے)۔ لہذا تخلیق کی قید نہ لگانا زیادہ بہتر تھا یوں عبارت ہوتی ((لا صنع للعبد فيه))۔

پھر شارح نے اس پر دلیل دی کہ متولدات میں بندہ ”کاسب“ بھی نہیں، اگر کاسب ہوتا تو ان متولدات کے عدم حصول پر قادر ہوتا (کہ مارنے کے بعد تکلیف کو پیدا نہ ہونے دیتا) لیکن وہ اس پر قادر نہیں۔ معلوم ہوا کہ ان افعال میں بندہ ”کاسب“ بھی نہیں۔ بخلاف افعال اختیار یہ کے کہ اس میں قادر ہوتا ہے مثلاً ضرب چاہے تو چھوڑ دے نہ مارے، اور چاہے تو مار واقع کرے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

سوال: رزق کی تعریف کیجئے۔ حرام کے رزق ہونے کے بارے میں اہل سنت اور معتزلہ کے درمیان کیا اختلاف ہے؟ دلائل سے واضح کریں۔ ساتھ ”وکلل یتوفی رزق نفسه“ کی وضاحت کریں۔

جواب:

رازق کی تعریف: رزق نام ہے اس چیز کا جو اللہ تعالیٰ حیوان تک پہنچائے چاہے وہ کھانے کی ہو یا کوئی اور چیز، غذا ہو یا غیر غذا، اور یہ کبھی حلال ہوگا اور کبھی حرام۔ رزق کی ایک تفسیر یہ کی گئی ہے ”بما یتغذى به الحيوان ما كولا أو مشروبا“ لیکن اس میں اللہ تعالیٰ کی طرف رزق کی اضافت نہیں ہے حالانکہ مفہوم رزق میں ”اضافت الی اللہ“ معتبر ہے۔

معتزلہ کا مذہب: معتزلہ کے نزدیک حرام رزق نہیں، معتزلہ رزق کی کبھی یہ تفسیر کرتے ہیں ”وہ مملوکہ شئی جس کو مالک کھاتا ہے“ اور کبھی اس کی یہ تفسیر کرتے ہیں کہ ”شرع میں جس سے انتفاع منع نہ ہو“ اور یہ صرف حلال ہی ہوگا۔

معتزلہ کی اول تفسیر پر ”وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا“ سے اعتراض ہوتا ہے کہ چوپائے جو کھاتے ہیں وہ رزق نہیں ہوگا کہ وہ ان کی ملک تو نہیں ہوتا اور چوپایوں کا غیر مزدوق ہونا لکنا و شرعا باطل ہے۔ معتزلہ کی دونوں تفسیروں سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ جس نے پوری زندگی حرام کھایا ہو تو اس کو اللہ تعالیٰ نے رزق ہی نہ دیا ہو (جیسے ایک بچہ منصوبہ بکری کا دودھ پیئے اور پھر بعد میں حرام کھاتا رہے) اور لازم باطل ہے بقولہ تعالیٰ ”وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا“ تو ملزوم بھی باطل ہے۔

اصل اختلاف کی وجہ: اختلاف اس میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رزق کی اضافت اپنے نفس کی طرف فرمائی ہے جیسے: ”إِنَّ الْبَلَّةَ هُوَ الرِّزَاقُ ذُو الْقُوَّةِ“

النَّمَتَيْنِ“ اللہ کے علاوہ کوئی بھی رازق نہیں۔ اور بندہ حرام کے کھانے پر مستحق ذم و عقاب ہوتا ہے۔ اور جس چیز کی نسبت اللہ کی طرف ہو وہ قبیح نہیں ہوتی۔ اور اس کا مرتکب مستحق ذم و عقاب نہیں ہوتا۔ تو معتزلہ نے گمان کیا کہ حرام رزق نہیں اس لئے کہ حرام کی نسبت اللہ کی طرف لازم آتی ہے اور یہ قبیح ہے، اور حرام کا کھانے والا معذور ہوگا۔

معتزلہ کو جواب: اللہ تعالیٰ کے افعال میں سے کوئی شیء بھی قبیح نہیں۔ اور حرام کا کھانے والا اپنے کسب سے پکڑا جائے گا، اور معذور بھی نہیں کہ وہ اپنے اختیار سے یہ کسب کرتا ہے۔

الحاصل:

خلاصہ یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک حرام بھی رزق ہے اور اضافت اللہ تعالیٰ کی طرف معتبر ہے۔ اور بغیر اللہ کے کوئی رازق نہیں اور بندہ ذم و عقاب کا مستحق ہے حرام کے کھانے پر اور جو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہوتا اور اس کا مرتکب ذم و عقاب کا مستحق ہے۔ تو یہ تین مقدمات ہیں۔

☆: رزق مضاف ہے اللہ کی طرف۔ ☆: آکل حرام معذب ہے۔ ☆: کہ جو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہو اس پر عذاب نہیں۔

پہلے دو مقدماتوں پر طرفین کا اتفاق ہے اور تیسرے میں اختلاف ہے۔ تو معتزلہ نے اس کو ثابت کیا ہے اور کہا کہ اگر حرام رزق ہوتا تو اس پر عذاب نہ ہوتا، اور اشاعرہ نے اس بات کا انکار کیا ہے اور کہا کہ اللہ عز و جل کا کوئی فعل قبیح نہیں اور جو مرتکب حرام ہے اس کا مستحق عذاب ہونا اس وجہ سے ہے کہ اس نے حصول رزق کے جائز اور مشروع اسباب چھوڑ کر ناجائز اور ممنوع اسباب اختیار کئے۔ اس سوائے مباشرت (جو بندہ اپنے اختیار سے کرتا ہے) کی حیثیت سے اس میں قبیح ہے۔

”وکل یستوفی رزق نفسه“ کی وضاحت:

جب بندہ مرتا ہے تو اپنے نفس کا رزق پورا کرتا ہے چاہے حلال ہو یا حرام تو جب فوت ہوگا تو اس کے رزق سے کوئی شے باقی نہیں رہتی۔ اور یہ ممکن نہیں کہ ایک انسان دوسرے انسان کا رزق کھائے یا غیر اس کا رزق کھائے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے جس شخص کی غذا مقرر کر دی ہے تو اس کا کھانا اس پر واجب ہے۔ ویستوفی ان یا کلمہ غیرہ۔ اگر رزق کی تفسیر وہ کریں جو معتزلہ نے کی ہے کہ رزق مملوک کے معنی میں ہو، تو یہ منع نہیں ہوگا کہ ایک انسان دوسرے کا یا اس کا کوئی دوسرا رزق کھائے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

سوال: ہدایت اور ضلالت کی تفسیر میں اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف مع دلائل تحریر کریں۔

جواب: اشاعرہ ہدایت کا معنی خلق طاعت اور اضلال کا معنی خلق معصیت بیان کرتے ہیں یعنی اللہ جس کے اندر چاہتا ہے طاعت یا ضلالت و معصیت پیدا فرما دیتا ہے کیونکہ ہر شئی کی تخلیق ذات باری تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ طاعت و معصیت کا خالق اللہ تعالیٰ ہوتا تو بندہ مستحق ثواب و عقاب نہ ہوتا استحقاق ثواب و عقاب کا مدار بندہ کی قدرت اختیار پر ہے لہذا ہدایت کے معنی خلق طاعت اور اضلال کے معنی خلق معصیت نہیں ہو سکتا بلکہ ہدایت کے معنی راہ حق کا بیان کرنا اور اضلال کا معنی بندہ کو ضال پانا یا اس کا ضال نام رکھنا ہے۔

معتزلہ کا رد: معتزلہ نے جو کہا کہ ہدایت طریق صواب کا بیان ہے

صحیح نہیں کیونکہ اللہ عز و جل کا فرمان: ”إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ“ اور اسی طرح: ”اللَّهُمَّ اهْدِ قَوْمِي فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ“

یہاں پر اگرچہ رسول اللہ ﷺ کا کام ہی طریق صواب کا بیان ہے مگر آپ

کی طرف ہدایت کی نسبت نہیں۔

اعتراض: معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ پر اعتراض ہے کہ اگر ہدایت کا

معنی خلق طاعت اور اضلال کا معنی خلق ضلالت ہوتا تو ہدایت کی نسبت نبی کی طرف

”وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ“ اور اضلال کی نسبت شیطان کی طرف

”وَلَا ضَلَالَتَهُمْ“ (النساء ۱۱۹) نہ ہوتی، جب نسبت ان کی طرف ہوئی تو

ہدایت کا معنی خلق طاعت اور اضلال کا معنی خلق ضلالت کرنا درست نہیں۔

جواب: یہاں پر نبی کی طرف ہدایت اور شیطان کی طرف اضلال کی

نسبت مجازاً ہے جیسے: ”إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ“ میں ہدایت کی

نسبت قرآن کی طرف اور: ”رَبِّ إِنَّهُمْ أَضَلُّنَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ“ میں اضلال کی

نسبت اصنام کی طرف اسناد الفعل الی السبب کے قبیل سے ہونے کی وجہ سے باجماع

فریقین مجاز ہے۔

ہدایت کے معنی میں اختلاف:

ہدایت کے دو معانی ہیں: (۱): اراءۃ الطريق۔ (۲): ایصال الی المطلوب۔

اراءۃ الطريق کا معنی ہے راستہ کی راہ نمائی کرنا یہاں پر مطلوب تک پہنچنا

لازمی نہیں۔ جبکہ ایصال الی المطلوب میں مقصد تک پہنچنا ضروری ہے۔ پہلا معنی حقیقی

اور دوسرا معنی مجازی ہے۔

مشہور یہ ہے کہ معتزلہ ہدایت کا دوسرا معنی مراد لیتے ہیں، جبکہ اشاعرہ کے

نزدیک پہلا معنی معتبر ہے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ جہاں پر قرینہ ہو وہاں پر ایصال الی

المطلوب والا معنی لیا جائیگا اور جہاں پر قرینہ نہ ہو تو صرف اراءۃ الطريق کا معنی ہوگا

چاہے ہدایت مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہو جیسے اللہ عزوجل کا فرمان (إِنَّا

هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِنَّمَا شَاكِرًا وَإِنَّمَا كَفُورًا۔ اور چاہے مفعول ثانی کی طرف بواسطہ

متعدی ہو (إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ)۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

سوال: اللہ پر اصلح للعباد واجب ہے یا نہیں؟

جواب: معتزلہ کے نزدیک اصلح للعباد اللہ تعالیٰ پر واجب ہے جبکہ اہلسنت وجماعت اللہ تعالیٰ پر کسی چیز کے واجب ہونے کا انکار کرتے ہیں۔

معتزلہ کی دلیل یہ ہے کہ جو چیز بندے کے حق میں اصلح و النفع ہے وہ دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو اللہ تعالیٰ کو اس کے اصلح ہونے کا علم ہو گا یا نہیں اگر ہے تو علم ہوتے ہوئے اس کا نہ دینا بخل ہے اگر علم نہیں تو باری تعالیٰ کا جاہل ہونا لازم آئے گا۔ ان دونوں کا باری تعالیٰ میں پایا جاتا محال ہیں اس وجہ سے اصلح للعباد اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔

معتزلہ کے رد میں شارح کے دلائل:

اگر اصلح للعباد اللہ تعالیٰ پر واجب ہوتا تو فقیر کو جو دنیا کے اندر فقر کے عذاب میں مبتلا ہے اور کافر کو جو آخرت کے عذاب میں مبتلا ہو گا پیدا نہ فرماتا کیونکہ ان دونوں کے حق میں عدم ہی اصلح ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کو پیدا کیا معلوم ہوا کہ اصلح للعباد اللہ پر واجب نہیں۔

دوسری دلیل: اگر اللہ تعالیٰ پر اصلح للعباد واجب ہوتا تو گناہوں سے حفاظت، نیکی کی توفیق، مصائب کا ازالہ، اور زیادتی رزق کا اللہ تعالیٰ سے سوال کرنا بے معنی ہوتا کیونکہ یہ چیزیں اللہ تعالیٰ کا بندے کو نہ دینا اصلح ہونے کی وجہ سے ہیں حالانکہ تمام انبیاء اولیاء کا مذکورہ چیزوں کی دعا پر اجماع ہے۔

معتزلہ کی یہ دلیل کہ اگر اللہ تعالیٰ کے لئے اصلح للعباد واجب نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کا بخیل ہونا اور جاہل ہونا لازم آئے گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دلائل قطعیہ سے اللہ تعالیٰ

تعالیٰ کا کریم ہونا اور حکیم ہونا اور تمام کاموں کے انجام سے واقف ہونا ثابت ہے تو اس کا ایسی چیز کا نہ دینا جو بندے کا نہیں بلکہ اسی کا حق ہے محض عدل اور مہنی برحمت ہی ہوگا۔



سوال: عذاب قبر میں اہلسنت کا مسلک، معتزلہ اور روافض کے نظریے کی وضاحت اور ان کے اعتراضات بمع وجہ کے تحریر کریں؟

جواب: عذاب قبر حق ہے، یعنی اہل قبر کو عذاب حق ہے (حذف مضاف ہے) اور مراد اس سے ”عذاب بعد الموت قبل البعثہ“ ہے۔ چاہے میت قبر میں ہو یا سمدر میں، ہوا میں ہو یا کسی جانور کے پیٹ میں۔ عذاب کی قبر کی طرف اضافت اس وجہ سے ہے کہ عادت میت کو قبر میں ہی دفن کیا جاتا ہے۔

عذاب قبر کافروں کیلئے اور بعض گنہگار مؤمنین کیلئے ثابت ہے۔ کافروں کا عذاب قیامت تک ہوگا جیسے کہ احادیث میں وارد ہے۔ علامہ نسفی نے فرمایا کہ کافر سے عذاب جمعہ کے دن رات اور جمع رمضان میں اٹھالیا جاتا ہے۔ جبکہ گنہگار مؤمنین کے عذاب میں اختلاف ہے۔ علامہ نسفی فرماتے ہیں کہ مؤمن گنہگار کو قبر میں عذاب ہوگا لیکن جمعہ کے دن منقطع ہو کر واپس قیامت تک نہیں ہوگا۔ اور امام سیوطی نے فرمایا کہ یہ بات دلیل کی محتاج ہے، علامہ نسفی کے مقابلہ میں امام سیوطی احادیث و آثار میں زیادہ مشہور ہیں۔ بعض احادیث سے بھی امام سیوطی کے قول کی تائید ہوتی ہے جیسا کہ ایک حدیث میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جبرائیل و میکائیل سے خواب میں ایک ایسے آدمی کے بارے میں پوچھا جس کا سر پتھر سے کچلا جا رہا تھا تو انھوں نے جواب دیا کہ اس آدمی نے قرآن لیا پھر اس کو چھوڑ دیا اور فرض نماز سے غافل سوتا تھا اور اس کے بارے میں بتایا گیا کہ قیامت تک اسے یہ عذاب ہوگا۔

بعض مومنین کو خاص اس لیے کیا کہ بعض مومنین (شہداء، صلحاء، اور اولیائے امت) کو اللہ تعالیٰ عذاب میں مبتلا نہیں فرمائے گا۔ جیسے کہ حدیث شریف میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ شہداء کیلئے اللہ تعالیٰ کے پاس چھ چیزیں (خصال) ہیں: جب اس کے خون کا پہلا قطرہ گرتا ہے تو اسے بخش دیا جاتا ہے اور وہ جنت میں اپنا ٹھکانہ دیکھ لیتا ہے اور عذاب قبر سے اس کو نجات دی جاتی ہے۔ اسی طرح ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جو شخص ہر رات سورۃ ملک پڑھے گا تو اللہ تعالیٰ اس سے عذاب قبر دور کر دے گا۔

عذاب قبر پر قرآن و سنت سے دلائل:

”عذاب القبر حق، ثابت من الأدلة وھی الآیات و الأحادیث ولأنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق“. عذاب قبر حق ہے، دلائل یعنی آیات و احادیث سے ثابت ہے۔ اور یہ (عذاب قبر) امور ممکنہ میں سے ہے۔ اور اس کی خبر سچے (رسول) نے دی ہے۔

عذاب قبر پر قرآنی نصوص: اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتا ہے: ”النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ“ ای النار یعرضون علی آل فرعون غدوا وعشيا: یہ دلیل ”عذاب بعد الموت قبل البعثہ“ پر ہے، جیسے کہ مابعد اس پر دل ہے ”وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ“ ای عذابا أشد من عذابهم قبل البعثہ۔ دوسری جگہ ارشاد ہوتا ہے: ”أَغْرِقُوا فَأَدْخِلُوا نَارًا“ قوم نوح کو غرق کیا گیا پس انہیں آگ میں داخل کیا گیا۔ یہ (فا) ”تَعْقِبُ بِلَا مَهْلَةٍ“ کیلئے ہے، یعنی غرق ہوتے ہی آگ میں داخل کر دئے گئے۔ اور ذکر بھی لفظ ماضی سے کیا کہ اس میں سبق ادخال پر دلالت ہے۔

عذاب قبر پر حدیث سے نصوص: نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "اسْتَنْزَهُوا مِنْ الْكَبُولِ، فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ" (رواہ الدار قطنی)۔ اسی طرح سنن ترمذی میں روایت ہے: "القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من جحر النيران" (والحدیث ضعیف)۔ محققین کے نزدیک دونوں احادیث اپنے معنی میں ظاہر ہیں۔

معتزلہ اور روافض کے نظریے کی وضاحت: بعض معتزلہ اور روافض نے عذاب قبر کا انکار کیا ہے اس لیے کہ یہ قائل ہیں کہ میت جماد ہے اس کیلئے نہ کوئی حیات ہے اور نہ ہی وہ کسی چیز کا ادراک کر سکتا ہے۔ تو اس کو عذاب دینا محال ہے۔ پھر یہ معتزلہ اور روافض ان نصوص کی تاویل کرتے ہیں جن میں عذاب کی بات ہے۔ کہتے ہیں کہ جس کیلئے ادراک اور حیات نہ ہو اس کو عذاب دینا عبث ہے فائدہ سے خالی ہے۔

معتزلہ اور روافض کے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان مردوں کے جمیع اجزاء میں یا بعض میں (جس سے وہ عذاب کی تکلیف کا ادراک کر سکے) حیات و ادراک پیدا کر دیتا ہے۔

اس پر یہ اعتراض ممکن ہے کہ یہ بات اعادہ روح کو مستلزم ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ" اور اگر قبر میں روح لوٹائی گئی تو یوں قبل البعثہ ثانیاً موت کو چکھنا ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ادراک اعادہ روح کو مستلزم نہیں مستلزم حیات کاملہ ہے اور تکلیف کا ادراک ممکن ہے کہ روح کے بدن سے ادنیٰ تعلق کی وجہ سے حاصل ہو جائے یہاں تک کہ "غریق فی الماء" اور "ما کول فی بطون الحيوانات" کو بھی عذاب ہوگا اگرچہ ہم اس پر مطلع نہ ہوں۔ کما أن فی بطوننا دودة ونحن لا

نطلع عليه وعلى المهم وتعذيبهم اذا ناكل الدواء وهم يقبلون اثر
الدواء ويموتون.

☆☆☆☆☆☆☆☆

سوال: ”والبعث حق“ بعث کی تعریف اور اس کے حق ہونے کے متعلق
اختلاف مع دلائل ذکر کریں۔

بعث کی تعریف: ”بعث یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا مردوں بے اجزائے اصلیہ کو حیات
کر کے اور ان کی طرف ان کے ازواج کو واپس کر کے قبروں میں سے زندہ اٹھانا۔
دلیل: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ“ اور اسی طرح اللہ
تعالیٰ کا ارشاد: ”قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ“ یہ آیت اس وقت نازل
ہوئی کہ جب عاص بن وائل اپنے ہاتھ میں بوسیدہ ہڈیاں لے کر آیا اور کہنے لگا ”مَنْ
يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ“ اور ان بوسیدہ ہڈیوں کو کون زندگی دے گا تو اس کے
جواب میں یہ آیت نازل ہوئی ”قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ“۔

فلاسفہ کا مذہب:

فلاسفہ نے معدوم کا بعینہ اعادہ محال ہونے کی بناء پر حشر اجساد کا انکار کیا ہے
شارح فرماتے ہیں کہ فلاسفہ کا یہ کہنا کہ اعادہ معدوم محال ہے محض ان کا ایک دعویٰ ہے
جس پر ان کے پاس کوئی دلیل نہیں بلکہ اس کے امکان پر ہے اس لئے کہ جب معدوم
پہلی بار موجود کرنا ممکن ہے تو دوسری بار بھی ممکن ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ
ہے: ”وَكُنْتُمْ أََمْوَآتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ“۔
اللہ عزوجل انسان کے اجزاء اصلیہ جمع فرما کر اس میں روح لوٹا دینگا، اب چاہے اس
کوئی اعادہ معدوم بعینہ کا نام دے یا کوئی اور

اعتراض: دنیا میں ہر انسان کی روح کا جس بدن سے تعلق ہے آخرت میں وہ بدن

نہیں ہوگا بلکہ اس سے مختلف دوسرا بدن ہوگا اگر جسم پر بال تھے تو آخرت میں نہیں ہونگے حدیث پاک میں ہے: ”أَهْلُ الْجَنَّةِ جُرْدٌ مُرْدٌ كَحُلٍّ لَا يَقْنِي شَبَابُهُمْ وَلَا تَبْلَى ثِيَابُهُمْ“ یعنی ”جنتیوں کے (چہروں پر) بال نہیں ہونگے، (ان کی) آنکھیں سرگیں ہوں گی، جوانی ختم نہ ہوگی، ان کو روز نیا جوڑا دیا جائیگا۔“ پس اگر معاد جسمانی کو صحیح مان لیا جائے تو روح کا ایک جسم سے دوسرے جسم کی طرف منتقل ہونا لازم آئے گا اور یہ تنازع ہے۔

جواب: تنازع کی صورت اس وقت ہوگی جب جسم ثانی (آخرت کا) بدن اول (دنیا کے) اجزائے اصلیہ سے نہ بنایا جاتا لیکن بدن ثانی بدن اولی کے اجزائے اصلیہ سے پیدا کیا جائے گا اور روح لوٹائی جائے گی تو اس کو تم تنازع کہتے ہو، یہ تو نام کے بارے میں نزاع ہوا، ہم اس کو تنازع نہیں کہتے نزاع فی تسمیہ کی کوئی اہمیت نہیں۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

سوال: ”والوزن حق“ میزان کی تعریف، معتزلہ کا وزن اعمال پر اعتراض مع جواب قلم بند کریں۔

تعریف میزان: میزان وہ چیز ہے جس کے ذریعے اعمال کی مقدار جانی جائے گی، باقی میزان کیسا ہوگا اس کی کیفیت کیا ہوگی؟ اس کے ادراک سے عقل قاصر ہے۔

معتزلہ کا اعتراض: معتزلہ میزان کے منکر ہیں کہتے ہیں کہ اعمال عرض ہیں جن کا دوبارہ موجود کیا جانا اگر ممکن بھی ہو تو ان کا وزن کیا جانا ممکن نہیں دلیل یہ دیتے ہیں کہ اعمال اللہ تعالیٰ کو معلوم ہیں لہذا ان کا وزن کرنا بے فائدہ و عبث کام ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن میں ہے: ”وَالْوِزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَسَؤْلُكَ هُمْ الْمُفْلِحُونَ“ اور حدیث پاک میں ہے کہ جن کتابوں میں اعمال لکھے ہوئے ہیں ان کا وزن ہوگا۔

محدثین کرام میزان کے بارے میں فرماتے ہیں: "المیزان هو جسم محسوب ذولسان و کفتین واللہ تعالیٰ يجعل الأعمال والأقوال كالأعيان موزونة أو توزن صحفها هذا هو مذهب الجمهور والذی علیہ إجماع أهل السنة" (عمدة القاری)۔

یعنی میزان مثل ترازو کے ہوگا جس کے دو پلڑے ہونگے اور اللہ عزوجل اعمال و اقوال کو مثل اعیان کے موزون یعنی قبل وزن بنادیگا۔

یعنی یہ بات کہ اگر یہ مان لیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاعراض ہیں تو اس صورت میں جواب یہ ہے کہ وزن میں کوئی ایسی حکمت ہو جس سے ہم واقف نہ ہوں اور ہمارا حکمت سے واقف نہ ہونا اس کے عبث اور بے فائدہ ہونے کو واجب نہیں کرتا۔

قیامت والے دن نامہ اعمال بندے کے سامنے رکھ دیے جائیں گے اور کہا جائے گا: "اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا" ان تمام معاملات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ عزوجل کو ہر چیز کا علم ہے، مگر یہ سارے کام انسان پر حجت کے لئے ہیں کیونکہ انسان یوم حشر حجت کریگا تو سب کچھ اس کے سامنے لا کر تول دیا جائے گا اور ایک روایت میں ہے کہ بندے کو اختیار دیا جائے گا کہ تیرے پاس اگر کچھ ہو تو میزان میں رکھ دو، لیکن بندہ عاجز ہوگا، اس کے پاس کچھ بھی نہیں ہوگا۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

سوال: "والسؤال حق والحوض حق" قیامت والے دن سوال کیے جانے اور حوض

کے حق ہونے پر دلائل ذکر کریں؟

جواب: یوم حشر سوال حق ہے، دلیل اللہ عزوجل کا ارشاد: "وَسُوفُ

تُسْأَلُونَ“ (الزخرف/44) اور: ”قَسُورَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ“ (الحجر/92) ”وَقَفُّوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْتُولُونَ“ (الصافات/24) انہیں روکوان سے سوال کیا جائے گا۔

اسی طرح سوال کے حق ہونے پر نبی پاک ﷺ کی حدیث مبارکہ ہے: ”إِنَّ اللَّهَ يُدْنِي الْمُؤْمِنَ، فَيَضَعُ عَلَيْهِ كَنَفَهُ وَيَسْتَرُّهُ، فَيَقُولُ: أَتَعْرِفُ ذَنْبَ كَذَا، أَتَعْرِفُ ذَنْبَ كَذَا، فَيَقُولُ: نَعَمْ، أَيْ رَبِّ حَتَّى إِذَا قَرَّرَهُ بِذُنُوبِهِ، وَرَأَى فِي نَفْسِهِ أَنَّهُ هَلَكَ، قَالَ: سَتَرْتُهَا عَلَيْكَ فِي الدُّنْيَا، وَأَنَا أَغْفِرُهَا لَكَ الْيَوْمَ، فَيُعْطَى كِتَابَ حَسَنَاتِهِ، وَأَمَّا الْكَافِرُ وَالْمُنَافِقُونَ، فَيَقُولُ الْأَشْهَادُ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ، أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ“ اس کے علاوہ متعدد دلائل سے قیامت کے دن سوال و جواب کا ہونا ثابت ہے۔

حوض کے حق ہونے پر دلائل: اللہ عزوجل کا ارشاد: ”إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ“ اور حدیث مبارکہ: ”حَوْضِي مَسِيرَةُ شَهْرٍ وَزَوَايَاهُ سَوَاءٌ وَمَاؤُهُ أَبْيَضُ مِنَ الْوَرِقِ وَرِيحُهُ أَطْيَبُ مِنَ الْمِسْكِ وَكِيْرَانُهُ كُنُجُومُ السَّمَاءِ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَا يَظْمَأُ بَعْدَهُ أَبَدًا“۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”میرا حوض ایک ماہ کی مسافت کا ہے اور اس کے سارے گوشے برابر ہیں، پانی چاندی سے زیادہ سفید، خوشبو کستوری سے زیادہ، پیالے مثل (چمکتے) ستاروں کے (کثیر) ہیں، جس نے اس سے پیا تو کبھی پیاسا نہیں ہوگا“۔ اللہ ہمیں بھی نصیب فرمائے آمین۔

فائدہ: حوض دیگر انبیاء کے لئے بھی ثابت ہے مگر ہمارے آقا کے حوض کی صفات سب سے ممتاز ہیں۔



سوال: "الصراط حق" کی روشنی میں صراط کے بارے میں وضاحت کریں کیا

انبیاء کرام کو لایا گیا ہے گزرنا ہوگا معتزلہ کا اعتراض اور اس کا جواب بھی تحریر کریں؟

جواب: صراط سے مراد ایک پل ہے جو جہنم کی پیٹھ پر ہے، بال سے باریک، تلوار

سے تیز ہے۔ جیسا کہ حدیث میں وارد ہے قال ابوسعید الخدری: "الْبَصِيرَةُ أَدَقُّ مِنَ

الشَّعْرِ وَأَحَدٌ مِنَ السَّيْفِ" (صحیح ابن حبان) اہل جنت اس کو عبور کریں گے

اور اہل نار (کفار اور بعض گنہگار مؤمنین) کے قدم اس سے پھسل جائیں گے۔

معتزلہ اس معنی میں صراط نہیں مانتے، ان کا کہنا ہے کہ صراط سے مراد صراط

مستقیم ہے جو افراط و تفریط کے درمیان متوسط ہے۔ اور باریکی اور تیزی کی صفات یہ

اس کے مشکل ہونے سے عبارت ہے۔ معتزلہ کے انکار کی وجہ یہ ہے کہ صراط کی جو

صفات مذکور ہیں ان صفات کے ساتھ اس پر سے گزرنا ممکن نہیں ہے اور اگر ممکن ہو بھی

تو یہ مؤمنین کو عذاب دینا ہے اس لیے کہ اس سے گزرنا شدید مشقت میں ڈالنا ہے۔

ان کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مؤمنین کو اس کے عبور کرنے پر قادر

بنادے گا۔ جیسا کہ احادیث میں وارد ہے: "عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ يُعْرَضُ

النَّاسُ عَلَى جِسْرِ جَهَنَّمَ وَعَلَيْهِ حَسَكٌ وَكَالَلِيبُ وَخَطَا طَيْفٌ تَخْطِفُ

النَّاسَ قَالَ فَيَمُرُّ النَّاسُ مِثْلَ الْبَرْقِ وَآخَرُونَ مِثْلَ الرِّيحِ وَآخَرُونَ مِثْلَ

الْفَرَسِ الْمَجِيدِ وَآخَرُونَ يَسْعَوْنَ سَعْيًا وَآخَرُونَ يَمْشُونَ مَشْيًا

وَآخَرُونَ يَحْبُونَ حَبْوًا وَآخَرُونَ يَزْحَفُونَ زَحْفًا" یعنی بعض مؤمنین اس کو

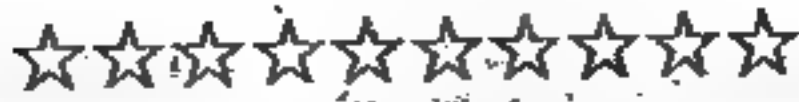
چمکتی بجلی کی طرح، بعض شدید ہوا کی طرح عبور کریں گے اور بعض تیز رو گھوڑوں کی

رفتار سے عبور کریں گے وغیرہ۔ یہ صلحاء، شہداء، اولیاء اور علماء کا گزرنا ہوگا اور ان کے

علاوہ جو ہوں گے وہ پل کو اس طرح عبور کریں گے جیسے کہ بچہ زمین پر گھسٹتا ہے اور

بعض چہرہ کے بل عبور کریں گے اور بعض سالم اور بعض زخمی ہو کر عبور کریں گے بعض

مومنین گنہگار نار میں بھی گر جائیں گے پھر اللہ تعالیٰ ان کو نار سے نجات عطا فرمائے گا۔
انبیاء کرام بھی صراط پر سے گزریں گے واللہ اعلم بحال مرور الانبیاء علی
الصراط۔



سوال: جنت اور دوزخ کے متعلق اہلسنت اور فلاسفہ کا اختلاف لکھیں۔ اور کیا
جنت اور دوزخ کو پیدا کیا جا چکا ہے یا نہیں؟

جواب: جنت اور دوزخ دونوں حق ہیں اس پر دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کے بارے
میں آیات مبارکہ اور احادیث مشہورہ موجود ہیں۔

فلاسفہ کا مذہب: فلاسفہ جنت اور دوزخ کا انکار کرتے ہیں فلاسفہ کی دلیل
یہ ہے کہ جنت کا یہ حال بیان کرنا: ”وَجَنَّةٌ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ“
کہ اس کی وسعت آسمانوں اور زمینوں کے پھیلاؤ کے برابر ہے ایسی جنت عالم عینا صبر
میں بحال ہے اور اسی طرح عالم افلاک میں بھی ایسی جنت نہیں ہو سکتی اور اگر عالم
افلاک میں ایسی جنت مان بھی لی جائے یا آسمانوں سے اوپر کسی اور عالم میں ایسی
جنت ہو تو یہ ایک عالم کا دوسرے عالم میں داخل کرنا ہے۔ ایسی صورت میں افلاک کا
خرق والتیام قبول کرنا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

ج: آسمانوں پر خرق والتیام کا محال ہونا تمہارے غلط قاعدہ پر مبنی ہے جو ہمیں تسلیم نہیں
ہمارے نزدیک آسمانوں کا خرق والتیام ممکن ہے قیامت کے روز اس کا ظہور بھی ہو
جائے گا جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ“ (الانشقاق ۱)
اور: ”إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ“ (الانفطار ۱) ان آیات سے ظاہر ہے کہ
آسمانوں پر یہ بات جائز ہے۔

اہل حق کے نزدیک جنت اور جہنم پیدا کی جا چکی ہیں فی الحال موجود ہیں

اکثر معتزلہ کے نزدیک دونوں روز جزا میں پیدا کی جائیں گی۔ ہماری دلیل حضرت آدم و حوا کا قصہ جنت میں ان کو رہائش دینا اور اسی طرح: ”أَعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ“ (البقرة 24)۔ ”أَعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ“ (آل عمران 133) کہ جنت متقین کے لئے اور دوزخ کافروں کے لئے تیار کی جا چکی ہے۔

جنت و دوزخ باقی ہیں ان کو اور ان کے اہل کو کوئی فتنہ نہیں، جیسا کہ رب کریم نے جنت و دوزخ دونوں کے بارے میں فرمایا: ”خَالِدِينَ فِيهَا“۔ جمہیہ کہتے ہیں کہ جنت و دوزخ، اور ان کے اہل فتنہ ہونگے، ان کا مذہب باطل ہے قرآن و سنت کے خلاف ہے۔



سوال: کبیرہ گناہ کتنے ہیں؟ مرتکب کبیرہ کے بارے میں اہل سنت، معتزلہ اور خوارج کا کیا موقف ہے؟ دلائل کے ساتھ بیان کریں۔

جواب: کبیرہ گناہ کتنے ہیں؟ اس میں اختلاف ہے عبد اللہ ابن عمر نے نو بیان کیے ہیں: ۱: شرک باللہ۔ ۲: قتل نفس بغیر الحق۔ ۳: قذف محسنات ۴: زنا۔ ۵: جنگ سے فرار۔ ۶: سحر۔ ۷: مال یتیم کھانا۔ ۸: مسلمان والدین کی اطاعت کو ترک کرنا۔ ۹: الحاد فی الحرم۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے سرقہ اور شرب خمر، اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے ”اکل ربوا“ زیادہ کیا ہے۔

کبیرہ کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ: ہر وہ گناہ جس پر بندہ اصرار کرے وہ کبیرہ ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ہر معصیہ کی جب مافوق کی طرف نسبت ہو تو وہ صغیرہ اور مادون کی طرف نسبت ہو تو کبیرہ ہے۔ اور مطلق کبیرہ ”کفر“ ہے کہ اس سے بڑا گناہ اور کوئی نہیں۔ والمراد ههنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر۔ یعنی جو کبیرہ کفر نہیں یہاں پر اس کی بات ہے۔

مذہب اہل سنت: گناہ کبیرہ عبد مؤمن کو ایمان سے نہیں نکالتا اس لئے کہ گناہ کے باوجود حقیقت ایمان ”تصدیق“ باقی ہوتی ہے۔

مذہب معتزلہ: ان کے نزدیک مرتکب کبیرہ نہ مؤمن ہے اور نہ کافر، بلکہ ان دو کے درمیان ایک درجہ میں ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک ”عمل“ حقیقت ایمان کا جزء ہے۔

مذہب خوارج: خوارج کا مذہب ہے کہ مرتکب کبیرہ بلکہ مرتکب صغیرہ بھی کافر ہوتا ہے۔ کیونکہ ایمان و کفر کے درمیان واسطہ نہیں۔

اہل سنت کے دلائل: مرتکب کبیرہ مؤمن ہوتا ہے کیونکہ حقیقت ایمان ”تصدیق قلبی“ باقی ہے، تو کبیرہ سے مؤمن ایمان کے اتصاف سے خارج نہیں ہوتا الا بما ینافیہ۔ یعنی اگر کبیرہ ایسا گناہ جو حقیقت ایمان کے منافی ہو، تو پھر وہ مؤمن نہیں ہوگا جیسے تکذیب شارع۔

کبیرہ پر اقدام شہوت، حمیت، عار یا کوتاہی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ خصوصاً جب بندہ خوف عقاب اور غمو کا امیدوار ہو تو پھر یہ منافی تصدیق نہیں۔ ہاں اگر کبیرہ پر اقدام بطریق استحلال کرے یا خفیف جان کر کرے تو پھر کفر ہے کہ یہ علامت تکذیب ہے۔

آیات و احادیث بھی اس پر شاہد ہیں کہ عاصی مؤمن ہوتا ہے۔ کقولہ تعالیٰ: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى“ و قولہ تعالیٰ: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا“

نبی کریم ﷺ کی احادیث سے بھی صراحت کے ساتھ معلوم ہے کہ مرتکب کبیرہ مؤمن ہے اور جنت کا حقدار ہے اگرچہ اس سے گناہ (زنا وغیرہ) کا ارتکاب ہو چکا ہو۔

اور اسی پر اجماع امت ہے کہ بغیر توبہ کے اگر اہل قبلہ میں سے کوئی مر

جائے تو ان پر نماز جناہ پڑھی جائے گی ان کے لئے دعا و استغفار ہوگی اور اگرچہ یہ بھی معلوم ہو کہ متوفی مرتکب کبائر تھا، اور یہ تمام چیزیں تو صرف مؤمن کے لئے ہیں، غیر مؤمن پر جنازہ نہیں۔

معتزلہ کے دلائل یہ کہتے ہیں کہ صاحب کبیرہ نہ مؤمن ہے نہ کافر ہے اس لئے کہ امت کا اتفاق ہے کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہوتا ہے۔ لیکن پھر آگے اختلاف ہے آیا وہ مؤمن ہے جیسے کہ اہل سنت کا مذہب ہے یا کافر ہے جیسے خوارج کا مذہب ہے یا منافق ہے جیسے حسن بصری کا مذہب ہے۔ لہذا ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ مؤمن نہیں، باقی وہ کس میں داخل ہے؟ یہ چھوڑ دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ "فاسق" ہے۔ مؤمن بھی نہیں کافر بھی نہیں اور منافق بھی نہیں۔

لیکن معتزلہ نے خرق اجماع کیا ہے کیونکہ مؤمن و کافر کے درمیان کوئی درجہ نہیں اور اسی پر اجماع بھلے ہے، تو ان کا نظریہ باطل ہے۔

مؤمن نہ ہونے کی دلیل: معتزلہ اس آیت سے استدلال کرتے ہیں: "أَقَمْنِ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ" مؤمن کو فاسق کا مقابل بنایا ہے تو ظاہر ہے کہ فاسق مؤمن نہیں ہوتا اور تم کہتے ہو کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے۔ و قولہ علیہ السلام: "لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ" یہاں پر بھی ایمان کی نفی ہے۔

کافر نہ ہونے کی دلیل: معتزلہ کے نزدیک مرتکب کبیرہ کافر بھی نہیں کہ امت ان پر مرتدین کے احکام جاری نہیں کرتے اور ان کو مسلمانوں کے قبرستانوں میں دفن کرتے۔

معتزلہ کے ان دو دلیلوں کا جواب: آیت میں فاسق سے مراد کافر ہے کہ کفر "اعظم الفسوق" ہے۔ جبکہ حدیث میں سختی کے لئے یہ الفاظ ہیں یہ دیگر احادیث میں فاسق

کے ایمان پر دلائل ثابت ہیں، جب ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ نے فاسق کے دخول جنت کے بارے میں سوال کرنے میں مبالغہ کیا تو آپ نے فرمایا: ”وَإِنْ زَكَىٰ وَإِنْ سَرَقَ عَلَىٰ رَغْمِ أَثْفِ أَبِي ذَرٍّ“۔

خوارج کے دلائل:

خوارج نصوص ظاہرہ سے استدلال کرتے ہیں کہ فاسق کافر ہے۔ کقولہ تعالیٰ: ”وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ (المائدہ 44)۔“ وقولہ تعالیٰ: ”وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (المائدہ 47)۔“ وقولہ تعالیٰ: ”وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (النور 55)۔“

و کقولہ علیہ السلام: ”بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ تَرْكُ الصَّلَاةِ فَمَنْ تَرَكَهَا فَقَدْ كَفَرَ“۔ کہ ایک آیت میں جس کو کافر کہا، دوسری آیت میں اسی کو فاسق کہا۔ اور تیسری آیت میں کافروں کو ہی فاسق کہا۔ لہذا دونوں کا ایک ہی حکم ہے۔
خوارج دوسری دلیل دیتے ہیں: کہ عذاب کافروں کے ساتھ مختص ہے۔ کقولہ تعالیٰ: ”أَنَّ الْعَذَابَ عَلَىٰ مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ (طہ 48)۔“ وقولہ تعالیٰ: ”فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ ۝ لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى ۝ الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ (اللیل 15، 16)۔“

جواب: ان تمام جگہوں میں یہ الفاظ اپنے ظاہر پر نہیں، کیونکہ نص قطعی سے ثابت ہے کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہوتا۔ اور اس پر اجماع امت ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ اس اجماع کو خوارج نہیں مانتے تو جواب یہ ہے کہ اجماع سے اہل سنت کا اجماع مراد ہے۔ خوارج اہل سنت سے خارج ہیں۔



سوال: صفار و کبار کی مغفرت میں اہل سنت، اور معتزلہ کا موقف بیان کریں۔ کیا مرتکب کبیرہ مخلد فی النار ہوگا؟

جواب: کفر و شرک کے علاوہ دیگر گناہوں میں اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ اللہ عز و جل کا فرمان ہے: "إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ" (التساءر 48)۔ صغیرہ و کبیرہ دونوں شرک نہیں تو توبہ سے یا بغیر توبہ جس کے لئے اللہ چاہے معافی ہو سکتی ہے۔ اسی طرح اللہ عز و جل کا ارشاد ہے: "قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ"۔ کہ اللہ عز و جل تمام گناہ معاف فرمانے والا ہے۔ توبہ کی قید بھی نہیں لگائی، جس کے لئے چاہے بغیر توبہ کے بھی معاف فرمادے۔

معتزلہ اس کو صرف صفار کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔ یا وہ کبار جن کے ساتھ توبہ ہو تو پھر وہ اس میں داخل ہیں۔ اس کے علاوہ اللہ عز و جل نے گناہ گاروں کو عذاب کی وعید سنائی ہے "وَإِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ" اگر اللہ عز و جل کبار پر سزا نہ دے تو یہ "وعید خلائی" ہے، اور دوسری بات یہ کہ مذکورہ آیت کا اپنی خبر میں کاذب ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔ لہذا اللہ عز و جل پر واجب ہے کہ وہ اہل کبار کو عذاب دے۔ اہل سنت کہتے ہیں کہ اس آیت میں صرف وقوع عذاب کی بات ہے۔ وجوب عذاب کی کوئی بات نہیں۔ محل نزاع وقوع نہیں، وقوع کے ہم بھی قائل ہیں۔ اللہ عز و جل پر واجب نہیں کہ وہ لازماً عذاب دے، چاہے تو معاف فرمادے۔ جیسا کہ کثیر نصوص میں وارد ہے کہ اللہ عز و جل بہت معاف فرمانے والا ہے۔ فرمایا: "وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ"۔ باوجود نا فرمانی کے اللہ معاف فرمانے والا ہے۔

صغیرہ پر عقاب کے بارے میں اختلاف:

صغیرہ پر عقاب بھی جائز ہے۔ خواہ اس کے مرتکب نے کبائر سے اجتناب کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ لقولہ تعالیٰ: "مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا" (الکہف، 49) کتاب میں اسکا لکھا جانا سوال کے لیے ہے۔

معتزلہ کا مذہب ہے کہ جب کبائر سے اجتناب ہو تو صغیرہ پر تعذیب جائز نہیں، عقلاً منع نہیں بلکہ دلیل سمعی اس پر وارد ہے: "إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ لَكُمْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا" (النساء 31)۔

امام رازی نے معتزلہ کے اس قول کے کئی جواب دیئے ہیں۔ ایک یہ ہے کہ کبائر سے مراد انواع کفر ہیں۔ یعنی اگر تم کفر باللہ، و برسملہ، و بالیوم الآخر، و البعث سے اپنے آپ کو بچاؤ، تو اس کے علاوہ گناہ معاف کر دیئے جائینگے۔ جیسے اللہ کا ارشاد ہے: "إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ"۔

مرتکب کبیرہ کے مظلہ فی النار ہونے میں اختلاف:

اہل سنت کے نزدیک مرتکب کبیرہ مظلہ فی النار نہیں، اگرچہ وہ بغیر توبہ کے مراہو۔ اللہ عز و جل کا ارشاد ہے: "فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ"۔ اور نفس ایمان بھی ایک عمل خیر ہے اللہ عز و جل ضرور (اپنے فضل سے) اس پر جزاء دیگا۔ لہذا وہ شخص جس نے ایمان کے بغیر کوئی بھی عمل صالح نہ کیا ہو اگر وہ مظلہ فی النار ہو تو ایمان کا ثواب نہیں پائے گا۔ اور یہ باطل ہے لہذا اس کا جہنم سے خروج متعین ہوا۔

معتزلہ کے نزدیک وہ کبیرہ جس سے توبہ نہ ہو کفر کے برابر ہے، یہ بھی کافر کی طرح مظلہ فی النار ہوگا۔ ان کی دلیل یہ آیت مبارکہ ہے: "وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ"۔ معتزلہ کے نزدیک جو شخص بھی ایک مرتبہ جہنم میں داخل ہو جائے وہ اس میں

ہمیشہ کے لئے رہے گا۔

اس پر معتزلہ مزید دو دلائل دیتے ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ عذاب کا مستحق ہے اور عذاب یہ دائمی ضرر ہے لہذا یہ استحقاق ثواب کے منافی ہے جو کہ خالص اور دائمی منفعت ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ بعض نصوص میں بھی مرتکب کبیرہ کو مخلد فی النار کہا گیا ہے۔ مثلاً: ”وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ“۔ ”وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا“۔

اہل سنت کی طرف سے جواب یہ ہے کہ آیت مبارکہ ”وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَكَثِيرٌ جَحِيمٌ“ میں صرف وقوع عذاب کی بات ہے۔ یہ کوئی نہیں کہ وہ مخلد فی النار بھی ہوگا۔ اہل سنت بھی اس کے قائل ہیں کہ مرتکب کبیرہ کو جہنم میں عذاب دیا جائیگا۔ لہذا اس آیت سے استدلال صحیح نہیں۔

معتزلہ کی پہلی دلیل کا جواب: دوام کی قید لگانا صحیح نہیں۔ بلکہ تم نے جو کہا کہ مرتکب کبیرہ عذاب کا مستحق ہے یہ بھی صحیح نہیں۔ اللہ عزوجل جس کے لئے چاہے سب کچھ معاف فرمادے۔

دوسری دلیل کا جواب: آیات میں جن کے بارے میں خلود فی النار کی بات کی گئی ہے اس سے خاص لوگ مراد ہیں۔ پہلی آیت میں مراد وہ شخص ہے جو تمام حدود کو پامال کر دے، ایمان بھی نہ لائے۔ دوسری آیت میں وہ شخص مراد ہے جو مؤمن کو اس کے ایمان کی وجہ سے قتل کرے، اور یہ قاتل صرف کافر ہی ہو سکتا ہے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ خلود کا ایک معنی ”مکث طویل“ بھی ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے ”جن مخلد“۔ آخری بات یہ ہے کہ یہ نصوص دیگر نصوص کے معارض ہیں جن میں عدم خلود کی بات ہے۔

سوال: شفاعت کن لوگوں کے لئے ہے؟ معتزلہ شفاعت کن لوگوں کے لئے ثابت کرتے ہیں؟

جواب: اہلسنت وجماعت کا عقیدہ ہے اہل کبار کے حق میں حضرات انبیاء اور صلحائے امت کی شفاعت یعنی گناہ معاف کئے جانے کی سفارش احادیث و اخبار مشہورہ سے ثابت ہے۔ معتزلہ کے نزدیک شفاعت زیادتی ثواب کی ہوگی گناہ معاف کیے جانے کے لئے نہیں۔

معتزلہ اور اہلسنت کے درمیان یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے وہ یہ کہ ہمارے نزدیک ”وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ“ کے تحت جب بغیر شفاعت کے کبار کی مغفرت ممکن ہے تو شفاعت کے ساتھ بدرجہ اولیٰ ممکن ہے۔ جب کہ معتزلہ کے نزدیک کبار کی مغفرت ممکن نہیں تو مغفرت کے لئے شفاعت بھی ممکن نہیں۔

اہلسنت کی دلیل: قولہ تعالیٰ: ”وَأَسْتَغْفِرُ لَذُنُوبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ“۔ اور کفار کے بارے میں فرمایا: ”فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ“ اب ان آیات میں شفاعت مؤمنین کے لئے اور کفار کے لئے عدم شفاعت کا ذکر ہے۔ اسی طرح رسول کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ”شَفَاعَتِي لَأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي“۔ اسی طرح شفاعت میں وارد احادیث متواتر کے معنی میں ہیں۔

معتزلہ کی دلیل: ”وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ“ (البقرہ 48) اور: ”مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ“ (غافر 18)۔ ان آیات میں صراحتہ شفاعت کی نفی کی گئی ہے، اور نفی بھی عالم ہے۔

شرح نے چار جواب دیے ہیں کہ ان آیات میں بالجملة شفاعت کا

اثبات ہے، کیونکہ کافروں کے حق میں کوئی شفاعت نہیں، ان کے لئے شفاعت کی نفی سے معلوم ہوا کہ دیگر کے لئے شفاعت مفید ہے۔

دوسری بات کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ آیت مذکورہ میں ہر شخص کے حق میں شفاعت قبول کیے جانے کی نفی ہو بلکہ ہم کہتے ہیں اس سے خاص طور پر کفار مراد ہیں آیت کا مطلب کوئی شخص کسی کافر کی طرف سے کوئی حق ادا نہ کر سکے گا اور نہ کسی شخص کی طرف سے کافر کے حق میں سفارش قبول کی جائے گی۔

تیسری بات کہ ہر زمانے میں شفاعت کی نفی پر ان آیات میں دلالت نہیں۔ ہو سکتا ہے شفاعت کے قبول نہ کیے جانے کے لئے مخصوص وقت ہو جس میں کس کے حق میں شفاعت قبول نہ کی جائے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: **الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ**۔

چوتھی بات کہ دیگر نصوص میں شفاعت کا ثبوت بھی ہے۔ اگر ہم تمہاری پیش کردہ نصوص کو تمام زمانوں، اور تمام اشخاص کے لئے مان لیں، تو ان کو کافروں کے ساتھ خاص کرنا ضروری ہوگا۔ تاکہ مثبت دلائل میں تطبیق ممکن ہو سکے۔

شفاعت کے بارے میں ایک اہم نوٹ:

رسول کریم ﷺ کا ارشاد: **”وَأُعْطِيَتُ الشَّفَاعَةَ“** میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اس سے مراد حشر کی مصیبت سے خلاصی کی شفاعت ہے جو تمام بنی نوع انسانی کو حاصل ہوگی۔ اس حدیث اور شفاعت کی دیگر احادیث کے ضمن میں محدثین نے شفاعت کی گیارہ قسمیں گنائی ہیں جو رسول اکرم ﷺ قیامت کو فرمائیں گے۔ تفصیل درج ذیل ہے۔

○: الشفاعة العظمیٰ فی إراحة الناس من هول الموقف. ○:

الشفاعة لخروج من فی قلبه مثقال ذرة من إيمان. ○: الشفاعة التي

يختص بها أنه يشفع لأهل الصغائر والكبائر. ○: الشفاعة في إدخال قوم الجنة بغير حساب. ○: الشفاعة في إدخال قوم حوسبوا فاستحقوا العذاب أن لا يعذبوا. ○: الشفاعة للعصاة. ○: الشفاعة في رفع الدرجات. ○: الشفاعة في التخفيف عن أبي طالب في العذاب. ○: الشفاعة لأهل المدينة. ○: الشفاعة في دخول أمته الجنة قبل الناس. ○ الشفاعة فيمن استوت حسناته وسيئاته أن يدخل الجنة.



سوال: ایمان کی لغوی اور اصطلاحی تعریف کریں، ایمان میں کمی بیشی ہوتی ہے یا نہیں دلائل سے واضح کریں؟

ایمان کا لغوی معنی: ایمان کا لغوی معنی تصدیق ہے (یعنی مخبر کے حکم کا یقین اس کے حکم کو قبول کرنا اور اس کو صادق ماننا)۔ ایمان (آمن) سے بوزن (افعال) مشتق ہے۔ تو ”آمن بہ“ حقیقی معنی ہوا کہ اس کو تکذیب اور مخالفت سے مامون اور بے خوف کر دیا۔ اس میں دل سے تسلیم کرنے والا معنی پایا جاتا ہے۔ تصدیق کی حقیقت بغیر اذعان و قبول کے کسی خبر یا مخبر کی سچائی کا دل میں آجانا نہیں ہے۔ بلکہ سچ جان کر اس کو سچ مان لینا تصدیق ہے۔ جس میں تسلیم کے معنی پائے جاتے ہیں۔ امام غزالی نے یوں ہی تصریح کی ہے۔ فارسی میں اس کا معنی (گرویدن) ہے۔ یعنی کسی کا ہو کر رہ جانا۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہاں پر تصدیق سے مراد تصور کا مقابل ہے۔ جیسا کہ علم منطق و میزان میں ابن سینا نے کہا کہ علم یا تصور ہے یا تصدیق ہے۔ کافر کو اگر یہ تصدیق حاصل ہو، تو بھی اس کو مسلمان نہیں کہا جائیگا۔ کیونکہ اصل ایمان کیلئے ضروری

ہے کہ جب انسان اقرار بالشہادتین پر قادر ہو تو وہ اقرار لازماً کرے۔ اور اختیازی طور پر ان کاموں سے دور رہے جو کافروں کے شعار ہیں۔ وگرنہ کوئی دعویٰ کرے کہ وہ مؤمن ہے پھر بھی بت کو سجدہ کرے، زنا ربا ندھے، اور باوجود قدرت کے شہادتین کا اقرار نہ کرے، تو اپنے دعویٰ میں جھوٹا ہے۔

(اقول: تصدیق منطقی سے ایمان متحقق نہیں ہوتا، کیونکہ تصدیق منطقی میں صدق و کذب دونوں کا احتمال برابر پایا جاتا ہے۔ "التصديق في القضايا والقضايا يحتمل الصدق والكذب. فالتصديق يحتمل الصدق والكذب")

ایمان کا شرعی معنی:

ایمان کا شرعی معنی ہے "تصديق النبي ﷺ فيما جاء به من عند الله تعالى والاقراء به" یعنی ان تمام امور میں نبی کریم ﷺ کی تصدیق کرنا جو آپ ﷺ رب تعالیٰ کی طرف سے نئے کر آئے اور اس کا زبان سے اقرار کرنا۔ یہ تصدیق اجمالاً ہوگی یعنی رسول اللہ ﷺ کی ہر بات کو حق سچ مانے، چاہے ہر بات کا علم نہ ہو۔ یہی اصل ایمان ہے۔ اور جب عمل جو ارجح موافق ہو تو ایمان کامل ہو جاتا ہے۔

امام شمس الائمہ، اور فخر الاسلام کے نزدیک تصدیق و اقرار کے مجموعے کا نام ایمان ہے۔ جبکہ جمہود کے نزدیک ایمان تصدیق بالقلب کا نام ہے۔ جبکہ قادر کیلئے "اقرار باللسان" دنیا میں احکام کے جاری ہونے کے لئے شرط ہے، یہ امام ماتریدی کا مختار مذہب ہے۔ کیونکہ تصدیق بالقلب ایک باطنی امر ہے اس کی کوئی نشانی ہونی چاہیے (اور وہ اقرار باللسان ہے)۔ جبکہ جمہور کے مذہب کو نصوص کی تائید بھی حاصل ہے۔ اللہ عزوجل کا ارشاد:

پاک ہے: ”أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ“۔ ”وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ“۔ رسول کریم ﷺ کا فرمان ہے: ”اللَّهُمَّ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ“۔ ”أَفَلَا شَقَقْتُ عَنْ قَلْبِهِ“۔

جمہور کے مذہب پر جس کو تصدیق بالقلب حاصل ہو تو وہ عند اللہ مؤمن ہے۔ اور جو اقرار باللسان کرے اور اسے تصدیق بالقلب حاصل نہ ہو وہ عند اللہ مؤمن نہیں۔

تنبیہ:

یہ تمام اختلاف تحقیق ایمان میں ہے۔ بلحاظ دنیا ظاہری اقوال و اعمال و احکام جاری ہوں گے۔ لہذا جب کوئی اقرار کرے یا اس کا عمل مسلمانوں کے موافق ہو تو وہ دائرہ اسلام میں داخل ہے اس وجہ سے رسول اللہ ﷺ نے باوجود علم کے منافقین کے ساتھ ان کے ظاہری اقوال و افعال کے مطابق معاملہ فرمایا۔ جبکہ باطن کا معاملہ اللہ عزوجل کے سپرد ہے۔

ایمان میں کمی زیادتی کی بحث:

ایمان کی دو قسمیں بیان ہوئی ہیں: اصل ایمان اور ایمان کامل۔ آیات و احادیث میں دونوں کی طرف اشارہ موجود ہے۔ مثلاً آیت مبارکہ: ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً“ (بقرہ ۲۰۸)۔ ”مِنَ السِّلْمِ“ سے مراد اسلام ہے یہی تفسیر حضرت ابن عباس، مجاہد، عکرمہ، قتادہ، وغیرہم رضوان اللہ علیہم سے منقول ہے۔ نبی کریم ﷺ کا فرمان: ”قُولُوا (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) تَقْلِحُوا“ میں بھی اصل ایمان کی بات ہو رہی ہے۔ حدیث جبریل میں بھی جب ایمان کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا: ”أَنْ تَرْمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكِتَابِهِ وَرَسُولِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرُهُ وَشَرُّهُ“ یہاں پر کسی بھی عمل کا ذکر نہیں صرف اعتقاد

و تصدیق کی بات ہے اور یہی تصدیق اصل ایمان ہے۔ اس میں کمی زیادتی کا امکان نہیں۔ ہاں ایمان کامل میں اعمال کے موافق ہونے اور موافق نہ ہونے کی وجہ سے کمی زیادتی ہوتی ہے۔

الحاصل: اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں اس لیے کہ ایمان کی حقیقت تو صرف اور صرف تصدیق ہے، جبکہ اعمال ایمان میں داخل نہیں، اس پر کتاب و سنت دلالت کرتے ہیں جیسے: ”إِنَّا الْإِنْسَانُ أَمَرْنَاهُ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ“ (عطف مغائرت کو چاہتا ہے)۔ اسی طرح ایمان کو صحت اعمال کی شرط قرار دیا گیا ہے: (وَمَنْ يُعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنشَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ) اور یہ بات تو یقینی ہے کہ مشروط شرط میں داخل نہیں۔ اسی طرح عمل کے ترک سے ایمان کی نفی نہیں ہوتی، عمل صالح کا تارک (مرکب کبیرہ) کا مؤمن نہ ہونا تو معتزلہ کا مذہب ہے۔ لہذا ایمان (جو کہ تصدیق کا دوسرا نام ہے) میں اعمال داخل نہیں، اور اس میں کوئی کمی زیادتی نہیں ہوتی۔

اعتراض: ایمان کا زیادہ اور کم ہونا تو قرآن سے ثابت ہے، ارشاد ربانی ہے: ”وَإِذَا بَلَغْتُ عَلَيْهِمْ آيَاتِي زَادَتْهُمْ إِيمَانًا“۔

جواب: ان آیات کے بارے میں امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ صحابہ فی الجملہ ایمان اجمالی لائے تھے، پھر ایک فرض کے بعد دوسرے فرض کا پتہ چلتا رہا اور اس پر ایمان لاتے گئے، لہذا ان آیات میں بات ایمان تفصیلی (کامل) کی ہے۔ نبی کریم ﷺ کے زمانے کے بعد بھی اگر کوئی جمیع مسائل کا عالم نہ ہو بلکہ بعض کا علم ہے تو ان پر ایمان ہے، پھر بعض دوسرے مسائل پر اطلاع ہو تو ان پر ایمان حاصل ہوتا ہے۔ ہاں جن کے نزدیک اعمال ایمان کا جزء ہیں (محدثین و شوافع) تو ان کے نزدیک ایمان میں کمی بیشی ممکن ہے۔

الحاصل: ایمان کی دو قسمیں بیان ہوئی: اصل ایمان اور ایمان کامل۔ ☆: اصل ایمان قوت و ضعف کے ساتھ متصف ہوتا ہے مثلاً: نبی کریم ﷺ کا ایمان قوی ہے، کسی امتی کا ایمان آپ ﷺ کی ایمان جیسا نہیں ہو سکتا، امتی کا ایمان رسول ﷺ کے مقابلہ میں ضعیف ہے۔ ☆: جبکہ ایمان کامل میں کمی زیادتی ہوتی رہتی ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

سوال: ایمان اور اسلام میں فرق ہے یا نہیں؟ قرآن وحدیث کے دلائل سے واضح کریں۔

جواب: ایمان اور اسلام ایک ہیں۔ ہر مؤمن مسلم ہے اور ہر مسلم مؤمن ہے۔ اس لئے کہ اسلام خضوع اور انقیاد ہے۔ یعنی احکام کو قبول کرنے اور ان پر اذعان رکھنے کے معنی میں ہے۔ اور یہی قبول و اذعان ہی حقیقت تصدیق ہے اور تصدیق ایمان ہے۔ اس بات کی تائید قرآن مجید سے بھی ہوتی ہے۔ قال تعالیٰ: "لَا أُخْرِجُكُمْ مِنْهُ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ" استثناء میں اصل اتصال ہے، یعنی مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں سے ہو، کہ غیر کا حمل صفت پر صحیح نہیں، وگرنہ "مَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ" کذب کو مستلزم ہوگا کہ اس گاؤں میں تو بہت سارے گھر تھے، لہذا (اہل) کو مقتدر نکالنا ضروری ہوا، اور (من) بیانیہ ہے اور مبین اور مبین کا ایک جنس سے ہونا ضروری ہے۔

شرعاً بھی ایسا صحیح نہیں کہ کسی کو مؤمن تو کہا جائے مگر اس کو مسلم نہ مانا جائے، او بالعکس۔ ہماری مراد صرف اتنی ہے کہ ایک کا سلب دوسرے سے نہیں ہو سکتا، جبکہ مفہوم کے اعتبار سے ان میں ترادف نہیں بلکہ مساوات ہے۔

مشائخ کے کلام سے بھی یہی ظاہر ہے کہ ان میں عدم اتعاض ہے کہ ایک دوسرے سے منفک نہیں ہو سکتا، اتحاد بحسب المفہوم نہیں ہے۔ جیسے کہ کفایہ میں ذکر کیا

گیا ہے کہ ایمان (او امر و نواہی میں) اللہ تعالیٰ کی تصدیق ہے۔ اور اسلام انکساری اور تابعداری ہے اور یہ انکساری و تابعداری او امر و نواہی کے قبول کرنے سے ہی متحقق ہوتی ہے۔ لہذا کوئی بھی دوسرے سے متفک نہیں، تو ثابت ہوا کہ ان دونوں میں مغایرت نہیں ہے۔

اعتراض: قرآن میں ارشاد ربانی ہے: "قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَنَمَّا يَدْخُلُ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ" یہاں پر صراحت ہے کہ اسلام ہے لیکن ایمان نہیں تو دونوں کے درمیان تغایر ثابت ہوا۔

جواب: عدم تغایر سے مراد یہ ہے کہ اسلام جو شرع میں معتبر ہے بغیر ایمان کے نہیں پایا جاتا۔ اور اس آیت میں "أَسْلَمْنَا" کا معنی لغوی ہے انقیاد ظاہری کے معنی میں ہے، انقیاد باطن متحقق نہیں، تو آیت کا معنی ہوگا (قل لم يوجد منكم التصديق الباطني بل الانقياد ظاهري للطمع) کہ تم سے تصدیق باطنی نہیں پائی گئی بلکہ طمع اور لالچ کے لئے انقیاد ظاہری ہے۔ اور اس کو شرع میں اسلام نہیں کہتے جیسے کہ تصدیق لسانی کو بغیر تصدیق قلبی کے شرع میں ایمان نہیں کہتے۔ امام اشعری اپنی کتاب "الابانة" میں فرماتے ہیں: "ونقول ان الاسلام اوسع من الايمان، وليس كل اسلام ايمان"۔ کہ اسلام کا معنی ایمان کے معنی سے وسیع ہے، اسلام کے احکام منافق پر بھی لاگو ہیں، جبکہ منافق کو آخرت میں الگ کر دیا جائیگا۔

اعتراض: نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا"۔ (اسلام یہ ہے کہ تو گواہی دے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں اور

نماز قائم کرے اور زکوٰۃ دے روزے رکھے اور حج کرے اگر استطاعت ہو) یہ اس بات پر دلیل ہے کہ اسلام اعمال ہیں تہدیق قلبی نہیں۔

جواب: حدیث میں ثمرات و علامات اسلام مراد ہیں جیسے کہ نبی کریم ﷺ نے ایک قوم کو ارشاد فرمایا: ”اتَدْرُونَ مَا الْإِيمَانُ بِاللَّهِ وَحُدَّةٌ؟ قَالُوا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَإِقَامُ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ وَصِيَامُ رَمَضَانَ وَأَنْ تَعْطُوا مِنَ الْمَغْنَمِ الْخُمْسَ.“
 و قوله عليه السلام: ”الْإِيمَانُ بَضْعٌ وَسَبْعُونَ أَوْ بَضْعٌ وَبِسْتُونَ شُعْبَةً فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ وَالْحَيَاءُ مِنَ الْإِيمَانِ“



سوال: ”وفی ارسال الرسل حکمة“ ارسال رسل میں کیا حکمت ہے؟ انبیاء کرام کی تعداد کتنی ہے؟

جواب: شارح نے ”اسباب علم“ میں رسول کی تعریف کی: ”والرسول إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام، وقد يشترط فيه الكتاب، بخلاف النبي فإنه أعم.“ کہ ”رسول وہ انسان ہے جو اللہ کی طرف سے اس کی مخلوق کی طرف اللہ کے احکام پہنچانے کے لئے مبعوث ہوتا ہے۔“

اس سے معلوم ہوا کہ رسول انسان ہوگا۔ اسی طرح یہاں پر رسول کی تعریف میں کہا: ”وهی سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوى الألباب من خلقه“ کہ ”رسالت اللہ اور اس کی ذوی العقول مخلوق کے درمیان ایک بندے کی سفارت ہے۔“

یہاں پر شارح کا مقصود ان لوگوں کا رد ہے جو ارشاد باری تعالیٰ: ”وَإِنْ

مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ“ سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ”حیوانات کی ہر نوع میں بھی رسول ہیں۔“ قاضی عیاض رحمہ اللہ نے بھی اپنی کتاب ”الشفا بتعريف حقوق المصطفى“ (القسم الرابع، فصل في بيان ما هو من المقالات كفر) میں بہت شدت سے ان لوگوں کا رد کیا ہے۔ آیت مذکورہ میں ”أُمَّة“ سے مراد گروہ انسانی ہے۔ یعنی ہر ایک قوم کی طرف اللہ نے رسول بھیجا ہے۔

ارسال رسل میں حکمت:

رسولوں کا مبعوث فرمانا اللہ عزوجل کا اپنے بندوں پر احسان و انعام ہے۔ کہ اللہ عزوجل رسول کے ذریعے بندوں کے ایسے شکوک و شبہات کا ازالہ فرماتا ہے جن کے ادراک میں انسانی عقل کامل نہیں۔ مثلاً اللہ عزوجل نے جنت و دوزخ پیدا فرمائے، ثواب و عقاب مقرر کیا، اب جنت میں جانے، ثواب حاصل کرنے کے لئے انسان کیا عمل کرے؟، اور دوزخ و عذاب سے بچنے کے لئے کیا کیا جائے؟ ان تمام باتوں کے بیان کے لئے اللہ عزوجل نے رسول مبعوث فرمائے۔

اسی طرح اللہ عزوجل نے دنیا میں بعض چیزوں کو نفع دینی والی، اور بعض کو نقصان و ضرر دینی والی بنایا۔ اور عقل انسانی کو ان کے ادراک میں مستقل نہیں بنایا، انسان اگر تجربہ سے ان اشیاء کے نفع یا نقصان جاننے کی کوشش کرتے تو صدیاں بیت جاتیں۔ ان تمام اشیاء کے خواص کا بیان بھی اللہ عزوجل نے رسولوں کے ذریعہ بندوں تک پہنچایا۔ اس کے علاوہ ارسال رسل میں بے شمار فوائد و مصالح ہیں۔

ارسال رسل میں معتزلہ اور سمنیہ کا مذہب:

معتزلہ کے نزدیک اللہ عزوجل پر ارسال رسل واجب ہے۔ کیونکہ یہی اصل للعباد ہے۔ اہل سنت کہتے ہیں کہ اللہ عزوجل پر کوئی چیز واجب نہیں۔ اللہ عزوجل اس کے ترک پر بھی قادر ہے۔ لیکن اللہ کی عادت ہے کہ اللہ عزوجل نے ہر زمانہ میں ہر

ایک قوم کی طرف رسول مبعوث فرمائے۔

سمنیہ کے نزدیک ارسال رسل محال ہے۔ وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ارسال یہ ہے کہ اللہ کسی کو فرمائے کہ میں نے تم کو رسول بنایا۔ اور اس بات کے یقین کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں کہ یہ اللہ ہی نے فرمایا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ جن کا کلام ہو۔ ان کو جواب میں کہا جاتا ہے کہ تمہاری باتیں اصول اسلام کی مخالف ہیں۔ اللہ عز و جل نے اس دنیا پر انسان بھیجنے سے قبل رسولوں کو ان کی رسالت دے دی تھی۔ وہاں پر اس قسم کے شبہات ممکن ہی نہ تھے۔ دوسری بات دنیا میں بھی ارسال رسول اچانک نہیں ہوتا۔ بلکہ رسول کو پہلے سے مختلف مراحل سے گزارا جاتا ہے۔ واللہ اعلم۔

انبیاء کرام کی تعداد:

احادیث مبارکہ میں تین صحابہ کرام (حضرت ابوذر، حضرت ابوامامہ، حضرت انس رضی اللہ عنہم) سے انبیاء کی تعداد کے بارے میں روایات موجود ہیں۔

حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی روایت من حیث الاسناد ضعیف ہے اور عدد میں اختلاف بھی ہے۔ صحیح ابن حبان میں تعداد ایک لاکھ بیس ہزار۔ اور مسند احمد میں ایک لاکھ چوبیس ہزار ہے۔ اسی طرح رسولوں کی تعداد میں بھی اختلاف ہے۔ ابن حبان کی روایت میں تین سو تیرہ، اور مسند احمد کی روایت میں تین سو پندرہ ہیں۔ (شیخ وحید الزمان نے "احسن الفوائد" میں مسند احمد کی روایت میں (تین سو تیرہ) کا عدد ذکر کیا ہے جو کہ غلط ہے۔ فیظہر انہ قلیل النظر والتدبر)۔

صحیح ابن حبان کی روایت: "یا رسول اللہ کم الانبیاء؟ قال: مائة الف وعشرون الفا. قلت: یا رسول اللہ کم الرسل من ذلك؟ قال: ثلاث مئة وثلاثة عشر جمعا غفیرا"۔

مسند احمد کی روایت ”یا رسول اللہ کم وفی عدۃ الانبیاء قال مائة
الف واربعة وعشرون الفا الرسل من ذلك ثلاث مائة وخمسة عشر
جما غفیراً“۔

حضرت ابو امامہ کی روایت:

”عن ابی امامة قال: قلت: یا نبی اللہ، کم الانبیاء؟ قال:
”مائة ألف واربعة وعشرون ألفاً، من ذلك ثلاثمائة وخمسة عشر
جما غفیراً“۔ (ابن ابی حاتم، وابن کثیر) یہ حدیث ضعیف ہے۔ اور اصل میں سوال
کرنے والے حضرت ابو ذر ہی ہیں۔ حضرت ابو امامہ انہی سے روایت کرتے ہیں۔
حافظ البوصیری نے ”انحاف الخیرہ المہرزہ“ میں، حافظ ابن حجر نے
”المطالب العالیہ“ میں اسی سند کے ساتھ حدیث کی تخریج ”عن ابی امامة ان
اباذر سأل رسول اللہ ﷺ“ کے الفاظ سے کی ہے۔ مسند احمد میں حضرت ابو ذر
والی حدیث بھی اسی سند کے ساتھ ہے۔ جبکہ صحیح ابن حبان میں سند مختلف ہے۔ (یہاں
پر بھی شیخ وحید الزمان صریح غلطی میں گرے ہیں۔ ”احسن الفوائد فی تخریج
احادیث شرح العقائد“ میں لکھتے ہیں: ”وروی احمد وابن ابی حاتم عن
ابی امامة عنه صلی اللہ علیہ وسلم قال قلت یا رسول اللہ کم وفی
عدۃ الانبیاء“۔ حالانکہ مسند احمد کی روایت میں قائل ابو امامہ نہیں بلکہ حضرت ابو ذر
ہے، کامر۔ فیظہر انہ قليل النظر والتدبر)۔

حضرت انس کی روایت:

”عن أنس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه و
سلم: بعث الله ثمانية آلاف نبي أربعة آلاف إلى بني إسرائيل وأربعة
آلاف إلى سائر الناس“۔ (مسند ابی یعلیٰ) یہ حدیث بھی ضعیف ہے۔

ایک روایت میں تعداد انبیاء ہے: ”مائتا ألف وأربع وعشرون ألفاً“۔

دولاکھ، چوبیس ہزار ہے۔ اس روایت کی کتب حدیث میں کسی نے تخریج نہیں کی۔

الحاصل:

حدیث مبارکہ میں صحیح سند کے ساتھ انبیاء کا کوئی معین عدد مذکور نہیں۔ اس وجہ سے کوئی عدد معین کرنا صحیح نہیں۔ اللہ عزوجل نے بعض کا تذکرہ قرآن میں فرمایا۔ جبکہ بعض دیگر کا نہیں فرمایا۔ لہذا اگر کوئی عدد معین کیا جائے اور انبیاء کی تعداد اس سے کم ہو تو غیر انبیاء کو انبیاء میں سے ماننا پڑیگا۔ اور اگر انبیاء کی تعداد اس معین عدد سے زیادہ ہو تو بعض انبیاء خارج ہونگے۔ دونوں صورتیں صحیح نہیں۔



سوال: ”والملائكة عباد الله“ فرشتے کون ہیں؟ شرح عقائد کی روشنی میں وضاحت کریں۔

جواب: ملائکہ جمع ہے ملک کی۔ ملک اصل میں مَلَاك، لام کے سکون اور ہمزہ کے فتح کے ساتھ، خذفت الهمزة بعد نقل حركاتها إلى اللام، فصار مَلَك، قال ابن منظور: ”(لَاك) الْمَلَاكُ وَالْمَلَاكَةُ الرِّسَالَةُ“۔ یعنی اس مادہ میں رسالت کا معنی ہے، فرشتہ بھی انسان کی طرف اللہ عزوجل کی طرف سے رسول اور اچھی بن کر آتا ہے۔

اہل سنت کے نزدیک فرشتہ کی تعریف یہ ہے: ”جسم لطیف نورانی يتشكل بأشكال مختلفة نسوي الكلب والخنزير“۔ جبکہ جنات و شیاطین کے اجسام بھی لطیف ہیں مگر وہ آگ سے بنے ہیں۔ ملائکہ کی تخلیق خیر پر ہے، شرکی طاقت نہیں رکھتے۔ جبکہ جنات و شیاطین میں شرکی طاقت بھی ہے۔ ملائکہ مذکور و مؤنث نہیں، ملائکہ میں تو والد و تناسل نہیں۔ جبکہ جنات و شیاطین ان صفات سے متصف

ہیں، ان کی نسل بھی چلتی ہے۔

ملائکہ کے بارے میں بعض لوگوں کا عقیدہ ہے کہ ان میں شرکی طاقت بھی ہے۔ مثلاً ارشاد پاک: ”وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ“ سے استدلال کرتے ہیں کہ ابلیس کا فرشتوں سے استثناء اس پر دلیل ہے کہ وہ فرشتہ ہے۔

شارح نے اس کا جواب دیا کہ وہ فرشتہ نہیں بلکہ جن تھا۔ لیکن چونکہ فرشتوں کی جماعت میں تھا اس وجہ سے استثناء کیا گیا۔ اللہ عزوجل نے خود سورہ کہف میں فرمایا کہ ابلیس جن تھا۔ فرمایا: ”فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ“۔

ہاروت وماروت سے بھی اعتراض ہوتا ہے کہ وہ بھی عصیان میں مبتلا ہوئے ہیں لہذا فرشتے بھی شر پر قدرت رکھتے ہیں۔ اس کے جواب میں شارح فرماتے ہیں کہ یہ دونوں فرشتے نہ گناہ کبیرہ میں مبتلا ہوئے نہ ان سے کفر ہوا، کیونکہ جادو کا صرف سکھانا کفر نہیں، بلکہ اس پر عمل کرنا اور اس کی صحت کا اعتقاد رکھنا کفر ہے۔ ان دونوں پر صرف عتاب ہے، جیسے سہو کی وجہ سے انبیاء کرام پر ہوتا ہے۔

یہاں پر شارح کو شدید وہم ہوا ہے۔ کیونکہ انبیاء پر عتاب عذاب نہیں ہوتا جبکہ ان دونوں کو عذاب میں مبتلا کیا گیا ہے۔ شارح نے ان دونوں سے گناہ کبیرہ کے صدور کا انکار کیا، اور عتاب کو ثابت کیا۔ حالانکہ گناہ کبیرہ بھی اسی روایت میں ثابت ہے جس میں عتاب و عذاب ثابت ہے۔ امام حاکم نے مستدرک میں اس حدیث کی تخریج کی ہے، جس میں ان دونوں فرشتوں اور زہرہ نامی عورت کا قصہ ہے اور منہد حدیث بھی صحیح ہے، واقعہ الذہبی۔ لہذا یہاں پر شارح کا جواب بعید ہے۔

راجح یہ ہے کہ اللہ عزوجل نے فرشتوں میں معصیت کی طاقت ہی نہیں

رکھی۔ ان دونوں فرشتوں میں امتحان کے لئے یہ طاقت رکھی اور ان کو رب تعالیٰ نے انسانی شکل و خواص عطا کئے، جب انسانی شکل میں آئے تو پھر گناہ میں بھی مبتلاء ہوئے۔ لہذا ان کی وجہ سے سارے فرشتوں پر حکم نہیں لگایا جائیگا۔



سوال: معراج بیداری میں ہوئی یا خواب میں؟ قائلین معراج (فی القیظۃ) اور عدم قائلین کے دلائل بیان کریں۔

جواب: نبی کریم ﷺ کے لئے معراج بحالت بیداری مع جسد کے آسمان کی طرف، ثم الی ما شاء اللہ من العلیٰ اخبار مشہورہ کی روشنی میں حق اور ثابت ہے۔ اور اس کا منکر مبتدع اور فاسق ہے۔

بحالت بیداری معراج کا انکار:

بحالت بیداری معراج کے منکر دلائل عقلیہ و نقلیہ پیش کرتے ہیں۔

دلیل عقلی: فلاسفہ کہتے ہیں کہ سموات پر خرق و الیتام محال ہے تو معراج میں کس طرح سموات پر خرق واقع ہوا۔ جواب: بحالت بیداری معراج کے محال ہونے کا دعویٰ فلاسفہ کے اصول پر مبنی ہے، اصول اسلام میں ایسی کوئی بات نہیں، کیونکہ خرق و الیتام سموات پر جائز ہے اور تمام اجسام اوپر ہوں یا نیچے متماثل ہیں۔ (یعنی: متصفیۃ الحقیقۃ ہیں) اور اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہے، لہذا اگر ایک جسم پر بھی خرق و الیتام ممکن ہو تو تمام پر ممکن ہے، اور اللہ عز و جل سموات کے خرق و الیتام پر بھی قادر ہے، لہذا تمہارا یہ شبہ درست نہیں۔

دلیل نقلی: حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ معراج کے بارے میں فرماتے ہیں: ”کانت رؤیا من اللہ تعالیٰ صادقة“ (رواہ الثعلبی و الماوردی) کہ یہ تو سچے خواب ہی تھے۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: ”ما فقد جسد“

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ولكن الله أسرى بروحه“ (رواہ الطبری فی تہذیب الآثار) یعنی: معراج کی رات محمد ﷺ کا جسم غائب نہیں ہوا۔ لہذا معلوم ہوا کہ معراج حالت بیداری میں نہیں ہوئی تھی۔

جواب: مصنف نے ”والمعراج لرسول اللہ ﷺ فی القیظہ بشخصہ الی السماء ثم الی ما شاء من العلی“ کے قول سے ان لوگوں کا رد کیا جو حضرت عائشہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کے ان اقوال سے استشہاد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ معراج غیث کی حالت میں ہوئی ہے۔ بیت المقدس تک ”مع الجسد“ تو قرآن سے ثابت ہے۔ مصنف کے قول میں ”بشخصہ“ ان کا رد ہے جو صرف روحانی معراج کے قائل ہیں۔ اور ”الی السماء“ ان کا رد ہے جنہوں نے گمان کیا کہ بحالت بیداری معراج صرف بیت المقدس تک ہوئی۔ اور ”ثم الی ما شاء“ اختلاف کی طرف اشارہ ہے کہ بعض نے کہا جنت تک، بعض نے کہا عرش تک بعض نے کہا کہ عرش سے اوپر تک۔ وغیرہ۔

دوسرا جواب: یہ ہے کہ ”رؤیا“ سے مراد ”رؤیا“ بالعمین ہے۔ اگرچہ مشہور استعمال ”رؤیا“ کا ”منام“ میں ہے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے اثر کا جواب یہ بھی ہے کہ آپ معراج کے زمانے میں حاضر نہ تھے اس لئے کہ آپ صلح حدیبیہ کے دن یا فتح مکہ کے دن اسلام لائے ہیں اور یہ دونوں معراج کے بعد ہیں۔ تو حاضرین (عمر بن الخطاب اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما) کی روایت راجح ہے، جس میں صراحت ہے کہ معراج حالت بیداری میں ہے۔

قول عائشہ میں ”ما فقد“ کا معنی ہے کہ آپ کا جسد اطہر روح سے غائب نہیں ہوا۔ بلکہ جسد روح کے ساتھ تھا اور معراج جسد اور روح جمیعاً کی تھی۔ یا یہ جواب ہے کہ آپ معراج کے زمانہ میں حاضر ہی نہ تھے کہ ابھی آپ کی شادی نہ ہوئی تھی بلکہ

آپ تو یا پیدا ہی نہ ہوئی تھی اگر ہوئی بھی تھی تو ایسے سن میں تھی کہ ضبط صحیح نہ ہو۔ تو حاضرین کی حدیث رائج ہے۔

اختلاف میں قول فصل: معراج میں جو احادیث وارد ہیں (خصوصاً صحیح

بخاری کی) ان سے صراحتاً معلوم ہوتا ہے کہ معراج بحالت بیداری مع جسم ایک مرتبہ ہے۔ اور حالت منام میں متعدد مرتبہ ہے۔ حالت منام میں قبل از بعثت بھی ہے اور

بعد از بعثت بھی۔ حالت منام میں معراج پر متعدد احادیث منقول ہیں، یہاں پر صرف

ایک حدیث پر اکتفا کرتا ہوں۔ ”عن أنس بن مالك عن ليلة أُسري بالنبي

صلى الله عليه وسلم من مسجد الكعبة جاءه ثلاثة نفر قبل أن يوحى

إليه وهو نائم في مسجد الحرام فقال أولهم أيهم هو فقال أو سطهم هو

خيرهم وقال آخرهم خذوا خيرهم فكانت تلك فلم يرهم حتى جاء

والليلة أخرى فيما يرى قلبه والنبي صلى الله عليه وسلم نائمة عيناه

ولا ينام قلبه۔“ حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ نبی کریم ﷺ کی معراج

کا ذکر فرما رہے تھے جو مسجد حرام سے شروع ہوئی تھی نزول وحی سے پہلے آپ کے پاس

تین فرشتے (امام عینی فرماتے ہیں کہ یہ تین فرشتے حضرت جبریل و میکائیل و اسرافیل

تھے) آئے اور آپ مسجد حرام میں سو رہے تھے۔ ان میں سے ایک کہنے لگا وہ کون ہیں

دوسرے نے کہا جو درمیان میں سو رہے ہیں وہ ان میں سب سے بہتر ہیں تیسرا بولا ان

کے بہتر کو لے لو پھر وہ غائب ہو گئے اور انہیں دیکھا نہیں گیا یہاں تک کہ پھر ایک

رات (یعنی معراج والی رات) کو آئے اور نبی کریم ﷺ کی آنکھیں سو رہی تھیں لیکن

آپ کا قلب مبارک نہیں سوتا تھا اور جملہ انبیائے کرام کی آنکھیں سوتی تھیں لیکن دل

نہیں سوتا تھا پھر حضرت جبریل آپ کو لے کر آسمان کی طرف چڑھ گئے۔

حدیث کے الفاظ: ”خذوا خيرهم“ ای: لأجل أن يعرج به إلى السماء

یعنی معراج پر لے جانے کیلئے ان میں سے بہترین کو لو۔ یہی وہ معراج ہے جو روحانی طور پر حالت خواب میں ہوئی۔ اور یہ قبل از بعثت تھی۔ پھر بعثت کے بعد جسمانی معراج کیلئے بھی یہ تینوں حاضر ہوئے اور ساتھ براق لے کر آئے۔ ان دونوں واقعات میں کئی سال کا وقفہ ہے۔ (عمدة القاری، فتح الباری)

بیت المقدس تک اسراء قطعی ہے ثابت بالکتاب ہے اسکا انکار کفر ہے، اور زمین سے آسمان کی طرف مشہور ہے اور آسمان سے ”الی ما شاء اللہ“ تک آحاد سے ثابت ہے۔ پھر صحیح یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اپنے رب کو اپنے قلب سے دیکھا نہ کہ اپنی آنکھوں سے۔ وقال جبریل فی صفة قلب النبی ﷺ ”قَلْبٌ وَكِيعٌ فِيهِ اَذْنَانِ سَمِيعَتَانِ وَعَيْنَانِ بَصِيرَتَانِ“ (رواہ الدارمی)۔ آپ ﷺ کا دل کیا ہی مضبوط دل ہے، اس کے دو سننے والے کان، دو دیکھنے والی آنکھیں ہیں (پھر کیا قریب کیا بعید، کیا محسوس و کیا غیر محسوس، سب کا احاطہ ہے۔ جہت، قرب و بعد تو ظاہری کان، آنکھ کے لئے ہے)۔



سوال: معجزات و کرامات پر شرح عقائد کی روشنی میں ایک نوٹ لکھیں۔

جواب: معجزہ اور کرامت وہ امر ہے جو عادت کے خلاف ہو، اور عام انسان اس کے کرنے سے عاجز ہوں۔ اگر نبی سے صادر ہو تو معجزہ، اور ولی سے صادر ہو تو کرامت ہے۔

معجزہ کی تعریف: ”معجزہ“ اعجاز سے مشتق ہے۔ اعجاز کا معنی ہے

کسی کو عاجز کرنا، معجزہ بمعنی عاجز کرنے والا، معجزہ عاجز کرنے والی اصطلاح میں معجزہ کا لفظ مخصوص معنی و مفہوم کیلئے استعمال ہوتا ہے۔

شارح فرماتے ہیں: (الْمُعْجَزَاتُ) جَمْعُ مُعْجَزَةٍ وَهِيَ أَمْرٌ يَظْهَرُ بِخِلَافِ الْعَادَةِ عَلَى يَدِ مُدَّعِي النُّبُوَّةِ عِنْدَ تَحْدِثِ الْمُنْكَرِينَ عَلَى وَجْهِ يُعْجِزُ الْمُنْكَرِينَ عَنِ الْبَاطِنِ بِمِثْلِهِ "وہ خلاف عادت ایک امر ہے جو ظاہر ہوتا ہے اللہ کے نبی ﷺ کے ہاتھ پر وقت معارضہ و مطالبہ منکرین کے اس طور پر کہ منکرین کو مثل لانے سے عاجز کر دیتا ہے۔

معجزہ میں ضروری ہے کہ وہ نبی علیہ السلام کی منشاء کے مطابق ہو۔ جھوٹا مدعی النبوة کوئی دعویٰ کرے اور وہ اس کے منشاء کے خلاف ظاہر ہو تو اسے "اہانت" کہتے ہیں۔ جیسے مسلمانہ کذاب نے ایک کانٹے شخص کی آنکھ پر ہاتھ رکھا کہ درست ہو جائے تو اس شخص کی جو آنکھ صحیح تھی وہ بھی ضائع ہوگی۔

معجزہ میں یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اعلان نبوت کے بعد ہو، اعلان نبوت سے قبل نبی کے ایسے خارق عادت امور کو "ارہاس" کہا گیا ہے۔

کرامت: شارح علیہ الرحمۃ اولیاء اور انکی کرامت کے بیان میں فرماتے ہیں: کہ ولی وہ ہے جو بقدر الامکان اللہ عزوجل کی ذات و صفات کا عارف ہو، طاعت جنسکی عادت ہو، اور گناہوں سے کوششوں دور ہو، دنیا کی لذتوں اور شہوات کا اسیر نہ ہو۔

ولی کی کرامت ہے: "ظہور أمر خارق للعادة من قبلہ غیر مقارن لدعوی النبوة" دعویٰ نبوت کے بغیر اس کی طرف سے خارق عادت امر کا ظاہر ہونا، یہ ولی کی کرامت ہے۔

خارق عادت امور اگر عام مؤمن سے صادر ہو تو اسے "معونہ" کہتے ہیں، اور اگر کافر و جادوگر سے صادر ہو تو اسے "استدراج" کہتے ہیں۔

معجزات و کرامات کا اثبات

اللہ عزوجل نے انبیاء و رسل کو دو امتیازی چیزوں سے نوازا ہے۔ ایک علم،

دوسری چیز معجزہ کے ذریعے تائید۔ علم اصل نبوت، اور تائید دلیل نبوت ہے۔ چنانچہ اللہ عزوجل اپنے رسولوں کے ہاتھ پر اپنی قدرت کے ایسے کرشمے ظاہر فرماتا ہے جن کا انسانوں سے صدور عاده محال ہوتا ہے۔ جس سے دیکھنے والوں کو اس بات کا علم ضروری حاصل ہو جاتا ہے کہ جن کے ہاتھوں پر یہ نشانیاں ظاہر ہوئی ہیں وہ اللہ کے رسول ہیں، اور اپنے دعوی رسالت میں سچے ہیں۔ معجزات انبیاء تواتر کے ساتھ ثابت ہیں، اور اس میں کسی کو انکار نہیں۔

کرامات میں معتزلہ کا اختلاف ہے۔ معتزلہ اولیاء کی کرامات نہیں مانتے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر ولی کے لئے کرامت مانی جائے تو اس کا معجزہ کے ساتھ اشتباہ پیدا ہوگا، اور یوں ولی اور نبی میں فرق کرنا مشکل ہوگا۔

معتزلہ کو اس بات کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں۔ سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ قرآن پاک میں بکثرت کرامات کا بیان موجود ہے۔ مثلاً سلیمان علیہ السلام کے دربار میں آصف بن برخیا کی کرامت کہ کئی ماہ کی مسافت پر دور بلقیس کے تخت کو پلک جھپکنے سے پہلے حاضر کر دیا۔ اسی طرح مریم وزکریا علیہما السلام کا قصہ وغیر ذلک قرآن میں موجود ہیں۔

صحابہ کرام اور دیگر اولیاء سے تواتر کے ساتھ کرامات ثابت ہیں۔ مثلاً حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی کرامات بے شمار ثابت ہیں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا نہادند میں ساریہ کو آواز دینا، آپ کا دریائے نیل کو خط لکھنا، حضرت خالد بن ولید کا زہر نوش کرنا، وغیر ذلک سب کرامات ہیں۔

معتزلہ کا یہ کہنا کہ اس میں معجزہ کے ساتھ اشتباہ ہے بالکل لغو بات ہے کیونکہ معجزہ کی تعریف میں یہ بات گزری ہے کہ معجزہ میں دعوی نبوت ضروری ہے، جبکہ کرامت میں ولی اگر متابعت نبی کا انکار کر دے اور خود اپنے آپ کو مستقل مان لے

تو وہ ولی ہی نہیں رہیگا، تو اس سے ”امر خارق للعادة“ کا صدور کرامت ہی نہیں ہوگی۔



سوال: خلفاء کی فضیلت اور ترتیب خلافت پر نوٹ لکھیں۔

جواب: ماثن علیہ الرحمہ نے فرمایا: ”وأفضل البشر بعد نبینا أبو بکر الصديق“ یہاں پر یہ اشکال ممکن ہے کہ ہمارے نبی تو تمام انبیاء کے سردار ہیں، تو کیا ہمارے نبی ﷺ کے بعد باقی انبیاء پر حضرت ابوبکر کو افضلیت حاصل ہے۔ اس اشکال کے جواب میں شارح نے فرمایا کہ ”بعدیت“ سے بعدیت زمانی مراد ہے، یعنی رسول کریم ﷺ کے زمانہ کے بعد، شارح فرماتے ہیں کہ بہتر یہ تھا کہ یوں کہتے ”بعد الانبیاء“ تاکہ کوئی اشکال ہی نہ رہے، کیونکہ بعدیت زمانی میں بھی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا استثناء ضروری ہے۔

مراتب فضیلت:

أفضل البشر بعد الأنبياء بالتحقيق أبو بكر الصديق رضي الله عنه ہیں۔ یہی اہلسنت کا عقیدہ ہے، اور اسی کا خطبوں میں اقرار و بیان ہے۔ آپ کے بعد حضرت عمر فاروق، حضرت عثمان ذوالنورین، اور حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہم کی علی الترتیب افضلیت پر سلف صالحین، اہلسنت کا اتفاق ہے۔

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی افضلیت پر نص قرآنی اور بکثرت احادیث مبارکہ موجود ہیں، نبی کریم ﷺ نے ہر مقام پر آپ کو ساتھ رکھا، ہر کام میں آپ سے مشاورت کی، اور اپنے بعد خود اپنی امت کا امام مقرر فرمادیا۔

حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے اہلسنت کی پہچان کے بارے میں سوال ہوا تو آپ نے فرمایا: ”فضيلة الشيخين، وحب الختین، والمسح على الخفين“۔ کہ شیخین یعنی حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کو افضل ماننا، دامادان

رسول یعنی حضرت علی و عثمان رضی اللہ عنہما سے محبت رکھنا، اور موزوں پر مسح جائز جاننا، یہ اہلسنت کی نشانیاں ہیں۔ (العنایہ)

ترتیب خلافت:

جس ترتیب پر خلفاء اربعہ نے خلافت کی ہے یہی اللہ عزوجل کا فیصلہ تھا، اور اسی پر امت کا اتفاق و اجتماع ہے۔

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو رسول اللہ ﷺ نے خود امت کا امام بنا کر اس طرف اشارہ کر دیا تھا، اگرچہ صراحت نہیں تھی، سقیفہ بنو ساعدہ میں جب انصار و مہاجرین کا جھگڑا چل رہا تھا تو حضرات شیخین اس کو رفع کرنے کے لئے گئے اور حالات ایسے بنے کہ تمام حاضرین حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت پر متفق ہوئے۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ الکریم نے جب آپ سے اس بارے میں عدم مشاورت کی شکایت کی تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے یہی عذر پیش کیا کہ ہم اس ارادہ سے نہیں گئے تھے، اور حالات کے پیش نظر بیعت میں تاخیر بھی مناسب نہ تھی، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بھی آپ کا یہ عذر قبول کیا اور علی الاعلان مسجد نبوی میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت فرمائی۔ (نبراس)

الحاصل: تمام صحابہ کرام حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت پر مجتمع ہوئے، اور خود حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بیعت کی اور ہر مقام پر آپ کا ساتھ بھی دیا، اس کے بعد شیعہ کے اقوال کی طرف التفات کرنا خرق جماعت اور بدعت کے دائرہ میں داخل ہوگا۔

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اپنی وفات سے قبل ایک ورقہ میں خلیفہ کا نام لکھا اور سر بمہر کر دیا، پھر تمام صحابہ سے اس شخص کے لئے جس کا نام ورقہ میں لکھا ہوا تھا بیعت لی، حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی اس شخص کے لئے بیعت لی گئی آپ نے فرمایا: ”بایعنا لمن کان فیہا وإن کان عمر“ اس طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی

خلافت پر بھی تمام کا اتفاق ہوا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وفات سے قبل چھ نام منتخب فرمائے کہ ان میں سے کسی پر اتفاق کرنے کے بعد خلیفہ چنا جائے، وہ نام یہ ہیں: عثمان بن عفان، علی بن ابی طالب، عبدالرحمن بن عوف، طلحہ بن عبید اللہ، زبیر بن العوام، سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم۔

پانچ اصحاب نے حضرت عبدالرحمن بن عوف کو حکم بنایا کہ آپ جو فیصلہ فرمائیں گے ہم اس پر راضی ہونگے، آخر الامر آپ نے (اپنے مواخاتی بھائی) حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے حق میں فیصلہ کر دیا، آپ کے اس فیصلہ کو بیع حضرت علی رضی اللہ عنہ سب نے قبول کیا، اس طرح حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت پر بھی اجماع ہوا۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے بڑھ کر کوئی خلافت کے اہل نہ تھا، تمام صحابہ کرام نے آپ کے بیعت کی، اور باجماع صحابہ خلیفہ منتخب ہوئے۔

حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کے بعد کچھ عرصہ امام حسن مجتبیٰ کی خلافت رہی، یوں خلافت کا تیس سالہ عرصہ پورا ہوا جس کی خبر رسول کریم ﷺ نے پہلے دے دی تھی ”الْخِلَافَةُ ثَلَاثُونَ عَامًا ثُمَّ يَكُونُ بَعْدَ ذَلِكَ الْمُلْكُ“ کہ خلافت میرے بعد تیس سال ہوگی اس کے بعد بادشاہت ہوگی (مسند احمد)۔

مدت خلافت

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے دو سال، دس دن کم چار ماہ۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے دس سال، چھ ماہ، چار دن۔ حضرت عثمان ذوالنورین رضی اللہ عنہ کے بارہ دن کم بارہ سال۔ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے دو ماہ کم پانچ سال۔ حضرت حسن مجتبیٰ رضی اللہ عنہ کے تقریباً چھ ماہ۔ سن چالیس ہجری کو حضرت امام حسن

نے صلح فرماتے ہوئے حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے حق میں دستبردار ہو گئے۔
یوں تیس سال کا عرصہ پورا ہوا۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

سوال: (والمسلمون لا بد لهم من امام) امامت کبریٰ کی تعریف و شرائط بیان کریں، کیا عورت سربراہ حکومت بن سکتی ہے؟

جواب: مسلمانوں کے لئے امام کا ہونا ضروری ہے جو کہ احکام شرعیہ کو نافذ کر نیوالا ہو، حدوں کو قائم کر نیوالا ہو، انکے جھگڑوں کو مٹانے والا ہو، انکے لشکروں کی تیاری کر نیوالا ہو، صدقات لینے والا ہو، اور جمعوں اور عیدوں کو قائم کرے، اور حقوق پر قائم ہونے والی شہادت کو قبول کرے اور چھوٹے بچوں اور بچیوں کا نکاح کرائے جنکا کوئی ولی نہیں ہوتا۔

امام کے لئے ضروری ہے کہ وہ ظاہر ہو کہ لوگ اس کے پاس اپنے مسئلے پیش کر سکیں۔ اگر امام ظاہر نہ ہو تو یہ تمام مقاصد حاصل نہیں ہونگے۔ شیعہ کے نزدیک امام موسیٰ کاظم رضی اللہ عنہ کے بیٹے ”محمد القائم“ امام ہیں مگر دشمن کے خوف سے ظاہر نہیں ہیں، ان کے ظہور کا انتظار ہے، اس وجہ سے انہیں ”المنتظر“ کہا جاتا ہے۔ جب ظاہر ہونگے تو دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے۔ مگر شیعہ کا یہ عقیدہ درست نہیں، کیونکہ زمانہ ظہور میں بھی دشمن ہونگے تو پھر خفاء لازم ہوگا، دوسری بات یہ ہے کہ اس میں تو ہین ائمہ ہیں، کہ ان عظیم القدر ائمہ کے بارے میں یہ بات کہی جائے کہ وہ دشمن سے خوف رکھنے والے ہیں۔ امام حسین کا بیٹا ہو اور دشمن کا خوف رکھے، بہت ہی مشکل ہے۔

امام کے لئے ضروری ہے کہ وہ قریش سے ہو قریش کا غیر امام نہیں بن سکتا۔ امام کے لئے بنی ہاشم یا اولاد علی کی کوئی تخصیص نہیں۔ قریش ”بنصربن کنانہ“ کی

اولاد ہیں۔ رسول کریم ﷺ کا شجرہ نسب درج ذیل ہے۔

محمد بن عبد اللہ بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف
بن قصی بن کلاب بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن
مالک بن النضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن مضر بن
نزار بن معد بن عدنان۔

علوی اور عباسی بنو ہاشم ہیں۔ حضرت عباس رضی اللہ عنہ اور حضرت
ابوطالب دونوں ”عبد المطلب بن ہاشم“ کے بیٹے ہیں۔ اور خلفاء ثلاثہ قریشی ہیں۔
حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کا نسب ”کعب بن لوی“ میں،
جبکہ حضرت عثمان کا نسب ”عبد مناف“ میں رسول اللہ ﷺ سے ملتا ہے۔

○ فابوبکر ابن ابی قحافة عثمان بن عامر بن عمرو بن کعب بن
لوی۔ ○ و عمر ابن الخطاب بن نفیل بن عبد العزی بن رباح بن عبد
اللہ بن قرط بن رزاح بن عدی بن کعب۔ ○ و عثمان ابن عفان بن
ابی العاص بن أمیة بن عبد شمس بن عبد مناف۔

امام کے لئے قریش ہونا اس لئے ضروری ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ ”الائمة من
قریش“ امام قریش سے ہیں۔ لہذا غیر قریش کے لئے امام بننا جائز نہیں۔

حدیث پر اعتراض ہے کہ یہ حدیث خبر واحد ہے اور خبر واحد سے احکام
ثابت نہیں ہوتے۔

اسکا جواب یہ ہے کہ اگرچہ یہ خبر واحد ہے لیکن حضرت ابوبکر صدیقؓ نے
صحابہ کرام کے مجمع میں اسے بیان کیا اور ان میں سے کسی نے بھی اسکا انکار نہیں کیا تو
اب اس بات پر اجماع ہو گیا کہ امام قریش سے ہوگا غیر قریش سے امام نہیں ہو سکتا۔
امام کا ”معصوم“ ہونا شرط نہیں، انبیاء کرام کے علاوہ کوئی بھی معصوم

نہیں ہے۔ اسی طرح امام کے لئے شریعت میں معصوم ہونے کی کوئی شرط نہیں ہے۔ عصمت کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ عزوجل کسی میں (اختیار و قدرت کے ساتھ) گناہ کی طاقت ہی نہ رکھے، اور یہ صرف انبیاء کا خاصہ ہے اسی وجہ سے ان کا ہر کام ”اسوہ حسنہ“ اور قابل اتباع ہے۔

امام کے لئے یہ بھی ضروری نہیں کہ وہ من کل الوجوہ اپنے زمانہ میں سب سے افضل ہو۔ بلکہ کبھی مفضول کی امامت کبریٰ دفع مفاسد کے لئے ضروری ہوتی ہے۔ ہاں ولایت مطلقہ کی باقی شروط کا پایا جانا ضروری ہے یعنی اسکا مسلمان ہونا اسی طرح آزاد ہونا، عاقل ہونا، بالغ ہونا، اور مرد ہونا ضروری ہے۔ کیا عورت سربراہ حکومت بن سکتی ہے؟

امامت کبریٰ کے لئے مرد ہونا ضروری ہے، عورت مسلمانوں کی سربراہ حکومت نہیں بن سکتی، حدیث مبارکہ میں ہے ”لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ“ (صحیح البخاری)۔ امامت کبریٰ کے علاوہ دیگر امور میں جب اس عورت کے اوپر کوئی اور حاکم ہو، اور سارا معاملہ عورت کے سپرد نہ ہو تو پھر عورت سربراہی کر سکتی ہے۔ یعنی کسی محکمہ کی سربراہی، کسی سکول یا کالج کی سربراہی وغیرہ۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

سوال: ”تجوز الصلوة خلف كل بر وفاجر لقوله عليه السلام:

”صلوا خلف كل بر وفاجر“، ولأن علماء الأمة كانوا يصلون خلف الفسقة وأهل الهواء والبدع من غير تكبر“۔ ترجمہ کریں اور اس کو مد نظر رکھ کر بتائیں کہ دیگر فرق اسلام کے پیچھے نماز سے منع کیا جائے گا یا نہیں؟

جواب:

نماز ہر نیک و بد کے پیچھے جائز ہے کیونکہ آپ ﷺ کا فرمان ہے: کہ ”ہر

نیک و بد کے پیچھے نماز پڑھو، اور علماء امت کا اسی پر عمل تھا کہ وہ بغیر کسی انکار کے (فاسقوں، بدعتیوں) کے پیچھے نماز پڑھتے رہے ہیں۔

نماز کے جائز ہونے کی وجہ: نماز کی امامت کیلئے عصمت کوئی شرط نہیں جیسے کہ شیعہ شرط کرتے ہیں۔ عصمت کیوں شرط نہیں اس لیے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ”صلوا خلف کل بر وفاجر“ اسی پر صحابہ کرام کا اجماع ہے اور علماء امت فاسقوں کے پیچھے نماز پڑھتے تھے من غیر تکبر اور یہی حال اہل ہواء و بدع کا ہے۔

بعض اسلاف سے منع بھی نقل ہے جیسے کہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ۔ لیکن اس منع کو کراہت پر محمول کیا گیا ہے اور یہ بات تو یقینی ہے کہ ان کے پیچھے نماز مکروہ ہے اور حدیث صرف جواز کو بیان کرنے کیلئے ہے۔

ضروری وضاحت: یہ جواز اس وقت تک ہے جب فسق اور بدعت حد کفر تک نہ لے جائیں اگر حد کفر تک پہنچ جائے، لزوم کفر یا التزام کفر کا مرتکب ہو تو پھر بالاتفاق عدم جواز ہے۔ یہاں پر ایک وضاحت بھی ضروری ہے کہ: نماز اور اس میں تمام تسبیحات و اذکار کی قراءۃ ”انشاء“ ہے۔ یہاں تک کہ قراءۃ قرآن اللہ عز و جل کے کلام کی حکایت ہے مگر نماز کے اندر سورہ فاتحہ (جو کہ قرآن کی پہلی سورت ہے) کے الفاظ ”حکایت“ اور معنی ”انشاء“ ہے۔ دلیل وہ حدیث قدسی ہے جس میں رب کریم نے فرمایا: ”قسمت الصلاة بینی وبين عبدی نصفین ولعبدی ما سأل“ الحدیث رواہ مسلم وغیرہ۔ اس میں سورہ فاتحہ کے متعلق ہی بیان ہے۔ اور امت مرحومہ کا اسی پر اجماع ہے۔

اگر کوئی شخص نماز یا نماز کا کوئی حصہ حکایت کی صورت میں پڑھیگا، تو نہ اس کی اپنی نماز ہوگی اور نہ ہی اس کے پیچھے کسی اور کی نماز ہوگی۔ اور اس قول کا قائل خرق اجماع کا مرتکب ہوگا۔

دیگر فرق اسلام اگر اصول اسلام میں موافق ہیں، ضروریات دین میں سے کسی ایک کے بھی منکر نہیں، رسول اللہ ﷺ کی ”بجمیع ما جاء به“ تصدیق کرتے ہیں اور انکی بدعت اور فسق حد کفر تک نہ ہوں تو ان کے پیچھے بھی نماز جائز ہے۔ معتزلہ کے نزدیک ایمان کا ہونا ضروری نہیں بلکہ کفر کا نہ ہونا ضروری ہے اور فاسق کو یہ نہ کافر کہتے ہیں نہ مؤمن تو چونکہ فاسق کافر نہیں لہذا اس کے پیچھے نماز جائز ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

سوال: کیا بدعتی، فاسق و فاجر کی نماز جنازہ جائز ہے؟

جواب: اہل قبلہ میں سے کوئی بھی جب وہ اپنی بدعت اور فسق کی وجہ سے کافر نہ ہو اس کا جنازہ پڑھا جائیگا۔ حدیث مبارکہ میں وارد ہے کہ مسلمان کے مسلمان کے اوپر پانچ حق ہیں ایک ان میں جنازہ بھی ہے۔ ”حق المسلم علی المسلم خمس : رد السلام و عیادة المریض و تسمیت العاطس و اتباع الجنائز و اجابة الدعوة“۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت ہے: ”من اصل الدین الصلاة خلف کل بر و فاجر و الصلاة علی من مات من اهل القبلة“۔

لہذا مسلمان جیسا بھی ہو اس پر جنازہ ہوگا۔ اگرچہ اس کو دوران گناہ قتل بھی کر دیا گیا ہو، مثلاً زانی کو دوران زنا قتل کر دیا گیا تو بھی اس کا جنازہ ہوگا۔ اس طرح خودکشی کرنے والے کا جنازہ ہوگا۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

سوال: شرح عقائد میں مذکور اہلسنت کے چند عقائد کا تذکرہ کریں۔

صحابہ کا ذکر:

صحابی رسول ﷺ وہ خوش نصیب انسان ہے جس کی رسول اللہ ﷺ کے

ساتھ حالت ایمان میں ملاقات ہوئی ہو، اور اسی ایمان پر اس کی وفات ہوئی ہو۔ اگر صحبت کے بعد مرتد ہو جائے اور پھر اسلام قبول کرے تو احناف کے نزدیک اس کی صحبت باطل ہے، مثلاً اشعث بن قیس۔

سارے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم عادل ہیں، اللہ تعالیٰ ان سے راضی ہے اور وہ اللہ سے راضی ہیں۔ اللہ عزوجل نے قرآن پاک میں صحابہ رسول ﷺ کی تعریف کی ہے۔ ارشاد پاک ہے: "مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ"۔ (الفتح)

دوسری جگہ ارشاد ہے: "لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ"۔ (المجادلہ) یہ آیت جنگ احد میں صحابی رسول حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کے حق میں نازل ہوئی (کہ انہوں نے اپنے مشرک باپ کو خود قتل کیا، اسی طرح یوم بدر کو دیگر صحابہ کرام نے اپنے رشتہ داروں کو واصل جہنم کیا تھا)، اس وجہ سے یہ تعریف تمام صحابہ کی ہے۔

اس کے علاوہ اللہ عزوجل نے قرآن پاک میں چار مقامات پر صحابہ سے راضی ہونے کا اعلان فرمایا ہے۔ سورۃ المائدہ، آیت ۱۱۹۔ سورۃ التوبہ، آیت ۱۰۰۔ سورۃ المجادلہ، آیت ۲۲۔ سورۃ البینہ، آیت ۸۔

احادیث مبارکہ میں صحابہ کرام کے مناقب بکثرت موجود ہیں۔ اور رسول اللہ ﷺ نے صحابہ کرام میں طعن کرنے سے منع فرمایا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا مَا أَدْرَكَ مُدَّ أَحَدِهِمْ وَلَا نَصِيفَهُ" کہ میرے صحابہ کو برا بھلا نہ کہنا۔ اگر تم میں سے کوئی راہ خدا میں احد پہاڑ جتنا سونا خرچ کر ڈالے تو وہ ہمارے کسی صحابی کے خرچ کئے ہوئے ایک مد جو کے برابر نہیں بلکہ اس کے نصف کے بھی برابر نہیں (مسلم)۔ وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَكْرَمُوا أَصْحَابِي، فَإِنَّهُمْ خِيَارُكُمْ" (مصنف عبدالرزاق)۔ وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "اللَّهُ اللَّهُ فِي أَصْحَابِي، اللَّهُ اللَّهُ فِي أَصْحَابِي، لَا تَتَّخِذُوهُمْ غَرَضًا بَعْدِي، فَمَنْ أَحَبَّهُمْ فَبِحُبِّي أَحَبَّهُمْ، وَمَنْ أَبْغَضَهُمْ فَبِبُغْضِي أَبْغَضَهُمْ، وَمَنْ آذَاهُمْ، فَقَدْ آذَانِي، وَمَنْ آذَانِي، فَقَدْ آذَى اللَّهَ، وَمَنْ آذَى اللَّهَ فَيُوشِكُ أَنْ يَأْخُذَهُ" میرے صحابہ کے بارے میں خدا سے ڈرنا، میرے بعد انہیں تنقید کا نشانہ نہ بنانا، جو ان سے محبت کریگا تو میری محبت کی وجہ سے، اور جو ان سے بغض کریگا تو میری وجہ سے، جس نے انہیں تکلیف دی (در حقیقت) اس نے مجھے تکلیف دی، اور جس نے مجھے تکلیف دی (در حقیقت) اس نے اللہ کو تکلیف دی، اور جو اللہ کو تکلیف دیتا ہے تو اللہ عزوجل اسے جلد ہی عذاب میں گرفتار کر دیگا (سنن الترمذی)۔

ان احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ کرام کو کسی بھی صورت میں طعن کرنا منع ہے، باعث ہلاکت و گمراہی ہے۔ صحابہ کرام کے درمیان جو منازعات ہوئے، یا ان کی آپس میں ایک دوسرے پر طعن نقل ہے، ان سے ہمیں کوئی سروکار نہیں۔ ان کی باتوں کی جہاں پر تاویل موجود ہے وہاں پر اگر ہم ان کی ذاتوں میں طعن کریں گے تو

صرف اپنی آخرت کی بربادی کا سامان کریں گے۔

رہا یزید کا معاملہ تو پہلی بات یہ ہے کہ وہ صحابہ میں سے نہیں، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دور میں پیدا ہوا، دوسری بات یہ ہے کہ اس نے اہل بیت کرام، صحابہ کرام، محبوبان رسول ﷺ، مدینۃ الرسول ﷺ، اور صلحاء امت کی توہین کی ہے۔ اس پر طعن کی کوئی ممانعت نہیں، بلکہ اس کی قبیح حرکات و افعال کا بیان اس کی سزا ہے، اہل سنت اس کے طرفدار نہیں، اور نہ ہی اسے ”امیر المؤمنین“ تسلیم کرتے ہیں۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ کے سامنے ایک شخص نے یزید کو ”امیر المؤمنین“ کہا تو حضرت عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ نے اسے بیس کوڑے مارنے کا حکم دیا (تہذیب الکمال)، حالانکہ خود آپ بھی اموی ہیں۔

شارح البقاۃ علامہ تفتازانی آخر میں اپنا قول بیان کرتے ہیں: ”والحق أن رضي يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك وإهانة أهل بيت النبي عليه السلام مما تواتر معناه وإن كانت تفاصيله آحاداً، فنحن لا نتوقف في شأنه بل في إيمانه، لعنة الله عليه وأنصاره وأعدائه“۔ کہ ”یزید کا امام حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت پر رضا اور خوشی، اہل بیت کرام کی توہین متواتر کے درجہ میں ہے، اس وجہ سے ہم یزید کی شان ہی میں توقف نہیں کرتے بلکہ اس کے ایمان میں بھی (متروک ہیں)۔ اس پر اور اسکے (ان کاموں میں) مددگارو معاوین پر اللہ کی لعنت ہو“۔

جنت کی بشارت:

صحابہ کرام میں سے جس جس کو رسول اللہ ﷺ نے جنت کی بشارت دی، ان کے بارے میں ہمارا عقیدہ ہے کہ وہ جنتی ہیں، ان میں عشرۃ مبشرۃ بھی ہیں اور دیگر صحابہ کرام بھی مثلاً حضرت فاطمہ، حسین کریمین وغیرہم شامل ہیں (جن صحابہ کرام کو

جنت کی بشارت ملی ہے، ان کی تعداد سو کے لگ بھگ ہے۔ بیروت سے اس موضوع پر ایک مستقل کتاب بھی چھپی ہے۔ عشرۃ مبشرۃ اس وجہ سے مشہور ہیں کہ انہیں ایک ہی مجلس میں یہ بشارت ملی۔ عن سعید بن زید قال قال رسول اللہ ﷺ: **أَبُو بَكْرٍ فِي الْجَنَّةِ وَعُمَرُ فِي الْجَنَّةِ وَعُثْمَانُ فِي الْجَنَّةِ وَعَلِيٌّ فِي الْجَنَّةِ وَطَلْحَةُ فِي الْجَنَّةِ وَالزُّبَيْرُ فِي الْجَنَّةِ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ فِي الْجَنَّةِ وَسَعْدُ فِي الْجَنَّةِ وَمَسْعِدُ فِي الْجَنَّةِ وَأَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ فِي الْجَنَّةِ** (سنن الترمذی)۔

ان صحابہ کرام کے علاوہ کسی معین شخص کے بارے میں یہ کہنا کہ ”جنتی ہے“ یا ”دوزخی ہے“ جائز نہیں۔ غیب دانی کا دعویٰ اور اللہ عزوجل پر جرات ہے۔ صرف یہ کہنا جائیگا کہ ”مؤمنین“ جنتی ہیں“ اور ”کافر“ دوزخی ہیں“۔

مسح علی الخفین:

سفر و حضر میں مسح علی الخفین اہل سنت کے نزدیک جائز ہے۔ احادیث مشہورہ سے ثابت ہے۔ حضرت ابوبکر و علی رضی اللہ عنہما نے مسافر کے لئے تین دن و رات، اور مقیم کے لئے ایک دن و رات کی مدت روایت کی ہے۔ حضرت حسن بصری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے ستر صحابہ کو مسح علی الخفین کرتے پایا ہے۔

حضرت امام اعظم فرماتے ہیں کہ چمکتے سورج کی طرح روشن دلائل کی وجہ سے ”مسح علی الخفین“ کے جواز کا فتویٰ دیا۔

حضرت امام کرخی فرماتے ہیں کہ جو مسح علی الخفین کو جائز نہیں سمجھتا اس کے کفر کا خطرہ ہے، کیونکہ اس پر آثار متواتر کے درجہ میں ہیں۔

الحاصل: جو مسح علی الخفین کو جائز نہیں جانتا وہ بدعتی ہے، اہل سنت سے خارج ہے۔

نبیذ تہ:

”نبیذ“ کسی برتن (عام طور پر مٹی کا پکایا ہوا برتن مثلاً مٹکا، ہانڈی) میں کچھور یا انگور پانی میں ڈال کر کچھ دن رکھا جاتا ہے حتیٰ کہ اس پانی میں مٹھاس اور سختی آ جاتی ہے، سکر (نشہ) آنے سے قبل وہ پانی ”نبیذ“ کہلاتا ہے۔ اور سکر آنے کے بعد شراب ہے۔ شراب پینا (کم ہو یا زیادہ) کسی بھی مقدار میں جائز نہیں۔ روافض ہر قسم کے ”نبیذ“ کو بھی حرام کہتے ہیں، مگر اہل سنت اس کی حرمت کے قائل نہیں۔

ابتداء اسلام میں شراب کی حرمت کے ساتھ ان تمام برتنوں کا استعمال بھی ممنوع ہوا جس میں شراب بنائی جاتی تھی، ”نبیذ“ بھی چونکہ انہی برتنوں میں بنا کرتا تھا اس وجہ سے ”نبیذ“ کی بھی ممانعت مشہور ہوئی، پھر جب شراب کی حرمت راسخ ہوئی تو برتنوں کے استعمال کی اجازت ہوئی۔ لہذا ”نبیذ“ خود حرام نہیں۔ یہی اہل سنت کا عقیدہ ہے۔

عبارت میں ”الفقاع“ سے مراد جو گندم سے بنائی جانے والی شراب ہے۔

انبیاء و اولیاء کے مراتب: کوئی بھی ولی انبیاء کے مقام اور درجہ کو نہیں پاسکتا۔ چاہے وہ شب و روز عبادت و ریاضت کرتا ہو۔ کیونکہ انبیاء ان تمام صفات سے متصف ہوتے ہیں جو اولیاء میں پائی جاتی ہیں۔ اس کے علاوہ انبیاء کرام معصوم ہیں، سوء خاتمہ سے مأمون ہیں، ان پر وحی الہی نازل ہوتی ہے، اور فرشتے ان کے خادم ہوتے ہیں، انبیاء براہ راست اللہ کی طرف سے تبلیغ پر مامور ہیں۔ اور اولیاء ان سابقہ تمام صفات سے محروم ہیں۔

لہذا فرقہ ”کرامیہ“ کا یہ کہنا کہ ولی کا نبی سے افضل ہونا ممکن اور جائز ہے، ایہ کفر اور گمراہی ہے۔ اللہ کا نبی دو صفات سے متصف ہوتا ہے ”نبوت“ اور ”ولایت“ بعض لوگوں کو اس میں تردد رہا ہے کہ کونسا مرتبہ افضل ہے، کسی نے مرتبہ نبوت اور کسی

نے ولایت کو ترجیح دی ہے۔

احکام شریعت کی پابندی: احکام شریعت کی پابندی میں سارے مسلمان برابر ہیں۔ کوئی بھی عاقل بالغ مسلمان کسی بھی وجہ سے اس مقام تک نہیں پہنچ سکتا کہ اس سے اوامر و نواہی ساقط ہو جائیں۔

بعض لوگوں نے یہ بات کی ہے کہ بندہ جب اللہ عز و جل سے بے پناہ محبت کرنے لگے اور اس کا قلب صاف ہو جائے اور بغیر نفاق کے وہ ایمان کو قبول کرے، تو اس سے امر و نہی ساقط ہو جاتے ہیں۔ اور اللہ عز و جل اس کو کبیرہ پر گناہ نہیں دیتا۔

بعض نے یہ کہا کہ اس سے صرف عبادات ظاہری ساقط ہوتی ہیں۔ اس کی عبادت صرف یہ ہوتی ہے کہ وہ اللہ عز و جل کی ذات و صفات میں غور و فکر کرتا رہے۔

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ یہ باتیں کفر و گمراہی ہیں۔ کہ ان تمام باتوں میں سارے لوگوں میں سب سے کامل انبیاء کرام ہیں، خاص کر سید البشر اللہ کے پیارے حبیب ﷺ کامل و مکمل ہیں۔ اس کے باوجود وہ احکام شرع کے مکلف ہیں۔ رہا یہ ارشاد: ”اذا احب الله عبداً لم يضربہ ذنب“ کہ اللہ عز و جل جب کسی کو محبوب بنا لیتا ہے تو کوئی گناہ اسے نقصان نہیں پہنچاتا (کنز العمال)۔ اس کا معنی یہ ہے کہ اللہ عز و جل اس کی حفاظت فرماتا ہے اور اسے گناہوں سے دور رکھتا ہے کہ گناہ اسے ضرر میں ڈال سکے۔ یہ معنی نہیں کہ وہ (بزرگ) شتر بے مہار بن گیا جو چاہے کرتا پھرے، جہاں چاہے منہ مارتا رہے، گناہ اسے ضرر نہیں دیگا۔

اللہ عز و جل سے ناامیدی: ایمان نام ہے ”بین الخوف والرجاء“ کا۔ اللہ عز و جل بے حد مہربان، رحمان و رحیم ہے، اللہ عز و جل ستار ہے غفار ہے اللہ کی رحمتوں سے ناامیدی کفر ہے۔ ارشادِ باری ہے: ”إِنَّهُ لَا يَشَسُّ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ“ (سورۃ یوسف) کہ اللہ کی رحمتوں سے کافر ہی

نا امید ہوتے ہیں۔

اللہ کے عذاب سے بے خوفی: اسی طرح اللہ عزوجل کے عذاب سے بے خوف ہو جانا بھی صحیح نہیں، اللہ عزوجل کا ارشاد ہے: ”أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ“ (الأعراف)۔ دوسری جگہ ارشاد ہے: ”وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ“ (الحج)۔ لہذا مومن کا شیوہ یہ ہے کہ وہ اللہ سے ڈرتا رہے، تقویٰ اور تضرع اختیار کرے۔

کاہن کی تصدیق: کاہن کی تصدیق کفر ہے۔ رسول پاک ﷺ کا ارشاد ہے: ”مَنْ أَتَى كَاهِنًا فَصَدَّقَهُ بِمَا يَقُولُ فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أُنْزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ ﷺ“ (مسند ابی ہریرہ)۔

کاہن وہ شخص ہے جو مستقبل میں پیش آنے والے واقعات کی خبر دے اور اسرار کی معرفت اور غیب سے آگاہ ہونے کا مدعی ہو۔

”نجومی“ اگر ستاروں کی چال سے استدلال کرے اور بطریق ظن کے کوئی خبر دے تو کفر نہیں، جیسے طبیب نبض دیکھ کر مریض کے بارے میں خبر دیتا ہے (نبراس)۔ اور اگر بغیر استدلال کے علم یقینی کا دعویٰ کرے تو کفر ہے۔

علم غیب کی تحقیق:

”غیب“ وہ امور ہیں جنکا ادراک نہ تو حواس سے ہو، اور نہ ہی بطریق استدلال کے حاصل ہو۔ یہ علم اللہ عزوجل کے ساتھ خاص ہے۔ اللہ جسے چاہتا ہے اس علم سے کچھ حصہ عطا فرما دیتا ہے۔ اس وجہ سے اللہ عزوجل کا علم ”ذاتی“ اور جسکو عطا فرمائے اس کا علم ”عطائی“ ہوگا۔

وہ علم جو حواس سے، یا بالضرورہ، یا بذیل سے ثابت ہو وہ علم غیب نہیں۔

علم غیب میں کثیر لوگوں کو مغالطہ ہوتا ہے، وہ امور جو غیب سے نہیں ہوتے انہیں بھی علم

غیب سے شمار کرتے ہیں۔ مثلاً: انبیاء کرام کو اللہ عزوجل علم غیب بھی عطا کرتا ہے۔ مگر انبیاء کرام کی اکثر باتیں وحی الہی سے ماخوذ ہوتی ہیں۔ انبیاء کرام میں اللہ عزوجل علم ضروری پیدا فرما دیتا ہے تو ان کے لئے دور و نزدیک، روشنی و تاریکی، دیوار و دیگر پردوں کی قید ختم ہو جاتی ہے۔ انبیاء کرام کے لئے کائنات سے پردے اٹھا دیئے جاتے ہیں۔ تو وہ تمام عالمین پر نظر رکھتے ہیں، لوح محفوظ پڑھتے رہتے ہیں۔ اس وجہ سے یہ علوم اب انبیاء کے لئے غیب نہیں۔ اسی طرح ”ولی“ کو کشف و کرامت، یا الہام کی صورت میں کوئی علم ہو تو وہ بھی (اس کے لئے) غیب نہیں۔

اسی طرح علم ریاضی، علم جفر، علم رمل، علم نجوم سے بطریق استدلال جو خبر دی جائے وہ بھی غیب نہیں ہے۔ ان علوم میں مشکل یہ پیش آتی ہے کہ ان کا عالم اپنے آپ کو مستقل فی العلم سمجھ کر غیب دانی کا دعویٰ کر بیٹھتا ہے، یہ کفر ہے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

سوال: (والنصوص علی ظواہرہا) کی تشریح کریں۔

جواب: کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ کے نصوص و عبارات کو ان کے ظاہر پر ہی محمول کیا جائیگا۔ یعنی وہی معانی مراد ہونگے جو شریعت یا لغت سے بالضرورہ معلوم ہوں۔ (”نص“: عام ہے چاہے محکم ہو، مفسر ہو، خفی ہو، مشکل ہو، مجمل ہو، یا قشابہ ہو سب کو شامل ہے)۔

ہاں جب دلیل قطعی قائم ہو کہ اس مقام پر ظاہری معنی مراد نہیں تو پھر اس ظاہر سے اس نص کو پھیرا جائیگا۔ مثلاً وہ آیات جن میں اللہ عزوجل کے لئے جسم، جہت، مکان ثابت ہوتا ہے وہاں پر دلیل قطعی قائم ہے کہ یہاں پر ظاہری معانی مراد نہیں۔

لہذا نصوص کے ظاہر کو چھوڑ کر باطنی معانی لینا، جیسا کہ اہل باطن ملاحظہ

کرتے ہیں ”الحاذ“ ہے۔ ان کو باطنیہ کہا جاتا ہے کہ یہ نصوص کے ظاہر کا انکار کرتے ہیں اور ان کا مقصد صرف یہ ہے کہ شریعت پر عمل نہ ہو۔

نوٹ: بعض ارباب سلوک محققین صوفیاء کرام جو کہ نصوص کو ان کے ظاہر پر ہی مانتے ہیں وہ بسا اوقات ان نصوص کے باطنی معانی بھی بیان کرتے ہیں اور ظاہری معانی کے ساتھ تطبیق بھی پیش کرتے ہیں، یہ بالکل صحیح ہے بلکہ یہ معرفت و عرفان کے کمال پر شاہد ہے۔



سوال: کیا زندہ لوگوں کے کسی فعل کا مردوں کو فائدہ مل سکتا ہے؟ یعنی ایصالِ ثواب جائز ہے۔

جواب: اہل سنت کا عقیدہ ہے کہ زندہ انسان جب کسی وفات پانے والے کے لئے دعا کرتا ہے یا اس کی طرف سے صدقہ دیتا ہے تو اس دعا میں اس فوت شدہ کے لئے نفع ہے، اور اس کا ثواب اسے ملتا ہے۔ عام طور پر اس مسئلہ کو (ایصالِ ثواب) کے نام سے ذکر کیا جاتا ہے۔

احادیث مبارکہ میں صراحت کے ساتھ بیان ہے کہ زندہ کی دعا کا مردے کو فائدہ ہوتا ہے۔ خصوصاً نماز جنازہ میں مردے کی سفارش کی جاتی ہے۔ اور اللہ عزوجل ان حاضرین کی سفارش قبول بھی فرماتا ہے۔

دعا اور صدقہ کے بارے میں رسول پاک ﷺ کا ارشاد ہے: ”الدعاء يسرد البلاء“ (السلفی فی الفوائد)۔ دوسری جگہ فرمایا: ”الصدقة تطفئ غضب الرب“ (صحیح ابن حبان)۔

اس طرح احادیث مبارکہ میں ایصالِ ثواب کا ذکر بھی موجود ہے۔ رسول پاک ﷺ کا ارشاد ہے: ”إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ مِنْ

صَدَقَةٌ جَارِيَةٌ وَعِلْمٌ يُسْتَفَعُ بِهِ وَوَلَدٌ صَالِحٌ يَدْعُو لَهُ“ یعنی ”جو انسان بھی مرتا ہے اس کا عمل منقطع ہو جاتا ہے مگر تین (بندے ایسے ہیں جن کا عمل جاری رہتا ہے، منقطع نہیں ہوتا، اس انسان) سے جس نے صدقہ جاریہ دیا ہو، اور (دوسرا وہ انسان) جس نے ایسا علم سیکھا اور سکھایا ہو جس سے نفع اٹھایا جا رہا ہو، اور (تیسرا وہ انسان) جس کا بیٹا نیک ہو اور اس (کی مغفرت) کے لئے دعا کرتا ہو“ (ترمذی)۔

حضرت ابن عباس کی روایت میں ہے ”مَا الْمَيِّتُ فِي قَبْرِهِ إِلَّا شِبْهُ الْغَرِيقِ الْمَتْفُوثِ يَنْتَظِرُ دَعْوَةَ مِنْ أَبٍ أَوْ أُمٍّ أَوْ وَلَدٍ أَوْ صَدِيقٍ ثَقَّةٍ فَإِذَا لَحِقَتْهُ كَانَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا وَإِنْ اللَّهُ لِيَدْخُلَ عَلَى أَهْلِ الْقُبُورِ مِنْ دَعَاءِ أَهْلِ الدُّنْيَا أَمْثَالَ الْجِبَالِ وَإِنْ هَدِيَةِ الْأَحْيَاءِ إِلَى الْأَمْوَاتِ الْإِسْتِغْفَارَ لَهُمْ وَالصَّدَقَةَ عَنْهُمْ“۔ (جامع الاحادیث للسيوطی)۔

الحاصل:

عبادات کی دو قسمیں ہیں۔ عبادات مالیہ، عبادات بدنیہ۔ دونوں میں کچھ انسان کے اوپر لازم ہے اور کچھ نفل۔ مثلاً: عبادات بدنیہ ☆ فرائض، ☆ واجبات، ☆ سنن مؤکدہ، ☆ سنن غیر مؤکدہ، ☆ اور نوافل پر مشتمل ہیں۔ اسی طرح عبادات مالیہ ☆ فرائض (مثلاً: صاحب نصاب پر زکوٰۃ)، ☆ واجبات (مثلاً: بوڑھے عاجز والدین کا نفقہ)، ☆ نوافل لازمہ (مثلاً: تعمیر مساجد وغیرہ)، ☆ نوافل مستحبہ (مثلاً: مناکین کو کھانا کھلانا) پر مشتمل ہیں۔

بندہ پر جو فرض یا واجب ہے (سنن مؤکدہ واجب کے مشابہ ہے اسی کے حکم میں داخل ہے) اس کا ثواب کسی اور کو نہیں بخش سکتا۔ باقی کوئی بھی عبادت ہو اس کا ثواب کسی کو بھی بخش سکتا ہے۔ چاہے وہ دوسرا انسان زندہ ہو یا وفات پا چکا ہو۔

معتزلہ کا اختلاف:

معتزلہ (ایصال ثواب) کے قائل نہیں۔ ان کے نزدیک زندہ کے کسی فعل کا مردوں کو فائدہ نہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ عزوجل کی قضاء میں کوئی تبدیلی نہیں اور ہر نفس کو اس کے عمل کی جزاء دی جائے گی۔

معتزلہ کے رد میں یہ جواب دیا گیا ہے کہ جب شارع علیہ السلام نے مردہ کے لئے زندوں کی دعا اور ان کی طرف سے صدقہ، خیرات کے نفع بخش ہونے کی خبر دی ہے تو اس پر ایمان لانا واجب ہے۔ اور آیت مبارکہ: ”وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى“ تین باتوں کی وجہ سے غلطی ظاہر نہیں ہے۔ ☆ یہ آیت منسوخ ہے بقولہ تعالیٰ: ”وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ“۔ ☆ آیت مذکورہ اور فرمان الہی: ”وَاللَّهُ يَضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ“ میں بظاہر تعارض ہے، حسین بن فضل فرماتے ہیں: ”لیس له بالعدل إلا ما سعى وله بالفضل ما شاء الله تعالیٰ“ کہ عدل کا تقاضا تو یہی ہے کہ صرف اسی کے اعمال پر اس کا حساب ہو، مگر اللہ اپنے فضل سے اس کے ثواب میں اضافہ بھی فرماتا ہے اور اس کے رشتہ داروں کے عمل کا ثواب (ان کے بخشے کے بعد) اس کے حساب میں شامل فرماتا ہے۔ ☆ آیت میں انسان سے مراد کافر انسان ہے۔ جس کی موت کفر پر ہو اسے کسی کے عمل کا ثواب نہیں مل سکتا۔ جیسا کہ احادیث میں اس کے شواہد موجود ہیں۔ (تفاسیر)

☆☆☆☆☆☆☆☆

سوال: ”أشراط الساعة“ پر نوٹ لکھیں۔

جواب: قیامت کی نشانیاں دو قسم کی ہیں۔ ☆: أشراط الساعة الكبرى۔

☆: أشراط الساعة الصغرى۔

قیامت کی بڑی نشانیاں دس ہیں۔ ☆: خروج الدجال ☆: نزول

عيسى عليه السلام ☆: ياجوج وماجوج ☆ ☆ ☆: الخسوف الثلاثة
(في المشرق، والمغرب، وجزيرة العرب) ☆: الدخان ☆: طلوع
الشمس من مغربها ☆: الدابة ☆: النار التي تحشر الناس.

قیامت کی چھوٹی نشانیاں بہت زیادہ ہیں، جن میں سے چند درج ذیل ہیں۔

○: إخراج العامر وإعمار الخراب (ویرانے آباد اور آبادیاں خراب کی جائیں گی)۔

○ انتفاخ الأهلة (تاریخ کے لحاظ سے چاند بڑا نظر آئے گا)

○ تسلط اول رعاية البهم في البنيان۔ (چرواہے بڑی بڑی عمارتوں کے مالک بن کا ایک دوسرے کے ساتھ مقابلہ کریں گے)

○ تقتالوا قوما عراض الوجوه كأن وجوههم المجان المطرقة۔ (مسلمان ایسی قوم سے لڑیں گے جن کے چہرے چوڑے ہونگے، گویا ان کے منہ پر تہہ در تہہ گوشت ہوگا)

○ تقتالوا قوما ينتعلون نعال الشعر۔ (ایسی قوم سے بھی لڑائی ہوگی جن کے جوتے بال کے بنے ہونگے)

○ تكثر النساء ويقل الرجال حتى يكون لخمسين امرأة القيم الواحد۔ (عورتیں زیادہ اور مرد کم ہو جائیں گے، پچاس عورتوں کے لئے ایک مرد ہوگا)

○ تكون الدنيا للکع بن لکع (یعنی دنیا رزیل ابن رزیل کی ہو جائیگی)

○ تملد الأمة ربها۔ (عورت اپنے مالک کو جنے گی۔ اس میں اسطرف بھی اشارہ ممکن ہے کہ زمانہ گزرنے کے ساتھ لوگ چالاک و ہوشیار ہوتے جائیں گے، والدین کے راہنما ان کی اولاد ہوگی، بچے ماں باپ کو دنیا کے طور طریقے سکھائیں گے)

○ سوء الجوار۔ (پڑوسی کے ساتھ بدسلوکی ہوگی۔ اور آج تو پڑوسی کا پتہ ہی نہیں

ہوتا۔ ○ فتنۃ یدخل حرہا بیت کل مسلم (ایسا فتنہ جو ہر مسلمان کے گھر داخل ہوگا)۔ ○ قطع الأرحام۔ (صلہ رحمی نہیں ہوگی)

○ كثرة القراءة وقلة الفقهاء۔ (قرآن پڑھنے والے زیادہ، اور سمجھنے والے کم ہونگے)۔

○ كثرة المال۔ (مال بہت ہوگا، آج ہر شخص کروڑ پتی ہے)

○ لا یسلم الرجل إلا علی من یعرف (اُوں صرف جاننے والے کو سلام کریں گے)

○ موت الفجأة۔ (موت اچانک واقع ہوگی)

○ یتقارب الزمان، فتكون السنة كالشهر، ویكون الشهر كالجمعة، وتكون الجمعة كالیوم، ویكون الیوم كالساعة۔ (یعنی وقت کی کمی ہوگی، کوئی بھی کام دل جمعی سے نہیں کریگا، مہینوں میں وہ کام نہیں ہو سکیگا جو ہفتوں میں ہونا چاہئے تھا)۔

○ يحسر الفرات عن جبل من ذهب يقتل علیہ الناس، فیقتل تسعة أعشارهم (فرات میں سونے کے پہاڑ ظاہر ہونگے)۔

○ یشرب الخمر۔ (شراب کثرت سے پی جائے گی)

○ یشهر الزنا۔ (بدکاری عام ہوگی)

○ یقل العلم۔ (علم اٹھ جائے گا)

○ یشکر الجہل۔ (جہالت بڑھ جائے گی)

○ یشکر الهم۔ (غم زیادہ ہونگے)

○ یلتمس العلم عند الأصغر۔ (کم عمر استاذ بن جائیں گے)



سؤال: (المجتهد قد یخطئ ویصیب) کی توضیح کریں۔

جواب: "مجتہد" وہ شخص جو مسائل اعتقاد میں اور مسائل فرعیہ میں حق تلاش کرنے کے لئے اپنی طاقت صرف کرتا ہو۔ بشرطیکہ اس شخص کو اولیٰ عقلیہ اور شرعیہ سے استنباط کا ملکہ حاصل ہو۔

"مجتہد" کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ مجتہد مطلق، ۲۔ مجتہد مقید۔ مجتہد مطلق میں پھر دو انواع ہیں: ۱۔ مطلق علی الاطلاق غیر منسوب، مثلاً ائمہ اربعہ۔ ۲۔ مطلق منسوب، مثلاً امام ابو یوسف و محمد۔ مجتہد مقید کی بعض کے نزدیک دو نوع ہیں: ۱۔ مجتہد فی المذہب، اور ۲۔ مجتہد فی الفتویٰ والترجیح۔ اور بعض کے نزدیک مقید کی سات انواع ہیں۔

المجتهد قد یخطئ

مجتہد عقلیات یعنی مسائل اصولیہ میں اور شریعات یعنی مسائل فرعیہ میں ہی حق تک پہنچ جاتا ہے اور کبھی غلطی کرتا ہے اور صحیح نتیجہ تک نہیں پہنچ پاتا۔

عقلیات سے مراد وہ امور جو دلیل عقلی سے ثابت ہو۔ مثلاً واجب الوجود، "حدوث عالم" وغیر ذلک۔ اس وجہ سے مارتد یہ کہ نزدیک اللہ عزوجل کی معرفت عقل سے واجب ہے، جن کے پاس رسول نہیں بھیجا گیا ان پر بھی تو حید کا اقرار ضروری ہے، اہل فترۃ بھی معذور نہیں۔

ان عقلیات میں بھی غلطی ممکن ہے اس وجہ سے بعض "حدوث عالم" کے قائل ہیں اور بعض "قدم عالم" کے قائل ہیں۔

مسائل شرعیہ وہ امور جو شرع سے معلوم ہیں اور عقل ان کے بارے میں مستقل نہیں۔ مجتہد اپنی وسعت طاقت کے مطابق اولیٰ شرعیہ سے احکام کا استنباط کرتا ہے، جس میں اس سے غلطی ممکن ہے۔

معتزلہ اور بعض اشاعرہ کا قول ہے کہ وہ مسائل شرعیہ جن میں دلیل قاطعہ نہ ہو، ان میں ہر مجتہد مضیّب ہے۔

اختلاف کی وجہ:

اس اختلاف کی وجہ اصل میں اس بات کے اندر اختلاف ہے کہ مسائل اجتہاد میں اللہ کا حکم پہلے سے معین ہے، یا اللہ کا وہی حکم ہے جس تک مجتہد پہنچتا ہے۔ یہاں پر کل چار احتمال ہیں: ۱۔ مجتہد کے اجتہاد سے پہلے اللہ کا حکم معین نہیں، بلکہ مجتہد اپنے اجتہاد سے جو سمجھے وہی حکم الہی ہے۔ یہی اکثر معتزلہ کا مذہب ہے۔ اس صورت میں حق متعدد بھی ہو سکتا ہے، مثلاً قے کا ناقض وضو ہونا امام ابوحنیفہ کے نزدیک، اور غیر ناقض ہونا امام شافعی کے نزدیک۔ ۲۔ پہلے سے اللہ کا ایک معین حکم ہے مگر اس پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ اس سے مطلع ہونا ایک اتفاق ہے اور خطا کرنے والے کو اجتہاد کی محنت کا ثواب ملے گا۔ یہ بعض فقہاء اور متکلمین کا مذہب ہے۔ ۳۔ پہلے سے اللہ کا ایک معین حکم ہے اور اس پر دلیل قطعی قائم ہے۔ یہ بعض متکلمین کا مذہب ہے۔ ۴۔ پہلے سے اللہ کا ایک حکم معین ہے اور اس پر دلیل قطعی قائم ہے۔ اگر مجتہد اس دلیل کو پائے تو وہ صحیح حکم کو جان لے گا اور اگر نہ پائے تو خطا پر ہوگا۔ یہی آخری قول محققین کا مذہب ہے اور اسی کو شارح نے ترجیح دی ہے۔

مجتہد صحیح حکم پانے کا مکلف نہیں کیونکہ حکم مخفی ہوتا ہے اس وجہ سے اجتہاد میں خطا کرنے والا نہ صرف معذور ہے بلکہ وہ عند اللہ مآجور بھی ہے۔ صرف اتنا اختلاف ہے کہ آیا مجتہد کی خطا ابتداء و انتہاء (یعنی دلیل و حکم دونوں میں) ہے۔ یا صرف انتہاء (یعنی صرف حکم میں) ہے۔ پہلا قول شیخ ابو منصور غازی اور بعض مشائخ کا ہے۔ جبکہ دوسرا قول صدر الشریعہ کا مختار ہے، اور امام اعظم کے قول سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔

شارح نے بعض اوقات مجتہد کے مخطی ہونے پر چار دلیلیں پیش کی ہیں۔

☆ قرآن پاک میں حضرت داود اور حضرت سلیمان علیہما السلام کے قصہ میں اللہ عزوجل نے حضرت سلیمان کو صحیح نتیجہ تک پہنچایا۔ اگرچہ حضرت داود بھی مأجور تھے۔

☆ احادیث میں وارد ہے۔ ”إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتِهَدْ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ. وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتِهَدْ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ“۔ (متفق علیہ)

☆ قیاس مظہر ہے ”مثبت“ نہیں (یعنی قیاس خود مستقل دلیل نہیں) لہذا قیاس سے جو حکم ثابت ہوگا وہ معنی کسی نص سے ہی ثابت ہوگا۔ اور اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ نص کے ساتھ جو (حکم) ثابت ہو وہ ایک ہی ہوتا ہے۔

☆ نصوص سے جو احکام ثابت ہیں وہ تمام کے لئے یکساں ہیں مثلاً حرمت شراب سب کے لئے ہے۔ اسی طرح جو احکام اجتہاد سے ثابت ہوتے ہیں وہ بھی سب کے لئے یکساں ہونے چاہئے۔ تو اگر ہر مجتہد صواب پر ہوتا (اور اس پر خطا ممکن نہ ہوتی) تو پھر ایک ہی چیز کا دو متضاد چیزوں کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا۔ جو کہ صحیح نہیں۔ مثلاً مثلث (وہ بنیذ جس کے دو مثلث پکانے سے خشک ہو جائے اور ایک مثلث رہ جائے) احناف کے نزدیک مباح ہے جبکہ بعض کے نزدیک حرام ہے۔

شارح فرماتے ہیں مزید تفصیل کے لئے تلوخ شرح تنقیح (توضیح) کا

مطالعہ کیا جائے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆

سوال: بشر و ملائکہ میں تفصیل کے مسئلہ پر نوٹ لکھو؟ اہل سنت و معتزلہ کے درمیان اس مسئلہ میں کیا اختلاف ہے؟ وضاحت کریں۔

جواب:

مذہب اہل سنت: بنو آدم (بشر) اور فرشتے (ملک) ہر ایک میں دو طبقات

ہیں۔ رسل، وغیر رسل۔ ہر طبقہ میں رسل افضل ہیں۔ اور ان دونوں طبقات میں
افضلیت کی تفصیل یہ ہے کہ بنو آدم کے رسل (انبیاء) رسل ملائکہ سے افضل ہیں۔
رسل ملائکہ وہ ہیں جو اللہ تعالیٰ سے وحی لیتے ہیں اور تمام فرشتوں، اور دیگر مخلوقات تک
پہنچاتے ہیں۔

پھر رسل ملائکہ افضل ہے عامۃ البشر سے۔ عامۃ البشر سے مراد اولیاء،
صلحاء، ہیں فاسق تو بہائم کی طرح ہیں۔ اور عامۃ البشر افضل ہے عامۃ الملائکہ سے۔
دلیل افضلیت: رسل ملائکہ کی افضلیت عامۃ البشر سے اجماع سے ثابت
ہے۔ جبکہ رسل بشر کی رسل ملائکہ پر، اور عامۃ البشر کی عامۃ الملائکہ پر افضلیت کئی
وجوہ سے ہے۔

(۱): اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو حکم دیا کہ وہ آدم علیہ السلام کو سجدہ کریں علی وجہ التعظیم
والتکریم جیسے کہ قرآن مجید میں رب العزت ابلیس کی حکایت کرتے ہوئے فرماتا
ہے۔ "أَرَأَيْتَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ" اسی طرح دوسری جگہ حکایت فرمائی: "قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ" اور حکمت کا تقاضا بھی یہی
ہے کہ ادنیٰ کو حکم دیا جائے، اعلیٰ کو حکم نہیں دیا جاتا۔

(۲): اللہ عزوجل کے فرمان: "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا" سے ہر اہل لسان کو بخوبی
یہ بات سمجھ آتی ہے کہ اس سے فرشتوں پر آدم علیہ السلام کی افضلیت کو بیان کیا گیا، کہ علم
کی زیادتی اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اسکی زیادہ عزت و تکریم کی جائے۔

(۳): "إِنَّا أَنشَأْنَاهُ صُفًّٰی آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى
الْعَالَمِينَ" کہ اللہ عزوجل نے ان کو عالمین پر فضیلت دی، اور فرشتے بھی عالمین میں
داخل ہیں لہذا ان سے بھی ان کو فضیلت حاصل ہوئی۔

(۴): انسان فضائل و کمالات علیہ و علیہ حاصل کرتا ہے۔ باوجود اس کے کہ انسان کو

مختلف قسم کی سخت موانع حاصل ہوتے ہیں۔ شہوت، غضب، شواغل و صواب کے باوجود جب عبادات میں کسب کمالات کرتا ہے اور کمال حاصل کرتا ہے تو یہ بہت مشکل ہے۔ اور ملائکہ کے لئے کوئی مانع نہیں وہ ان تمام باتوں سے منزہ ہیں۔ لہذا انسان جب ان موانع کے باوجود طاعت میں کمال حاصل کرتا ہے تو فرشتوں پر افضل ہو جاتا ہے۔

معتزلہ کا مذہب: معتزلہ، بعض اشاعرہ اور فلاسفہ کہتے ہیں کہ فرشتے افضل ہیں (مطلقاً)، انہوں نے بھی کئی دلائل کا سہارا لیا ہے۔

(۱) ملائکہ ارواح مجردہ ہیں، انکی محفل کامل ہے، شرور و آفات (شہوت، غضب، ظلمات

جسم "مادیہ و صوریہ") سے پاک ہیں۔ عجیب و غریب کاموں پر قادر ہیں، ماضی اور مستقبل کا علم رکھتے ہیں، ان تمام باتوں کا تقاضا ہے کہ یہ افضل ہوں۔

جواب: اس دلیل کی بنیاد فلسفہ کے اصول ہیں، جبکہ اسلامی اصول اسکے خلاف پر دال ہیں۔ کیونکہ قرآن مجید ہمارے نزدیک بحرویات سے نہیں بلکہ انکا بھی جسم ہے، اسی طرح باقی اشیاء (علم، قدرت) میں بھی انبیاء و ان پر فوقیت حاصل ہے۔

(2) انبیاء کرام ملائکہ سے علم حاصل کرتے ہیں، اور یہ بات ظاہر ہے کہ معظم الفضل ہو جائے۔ جواب: اگر تعلیم اللہ عزوجل کی طرف سے ہے ملائکہ کو صرف مبلغ (پہنچانے) والے ہیں لیکن انکی تعلیم ان کے لئے ہے آپس میں امتداد۔

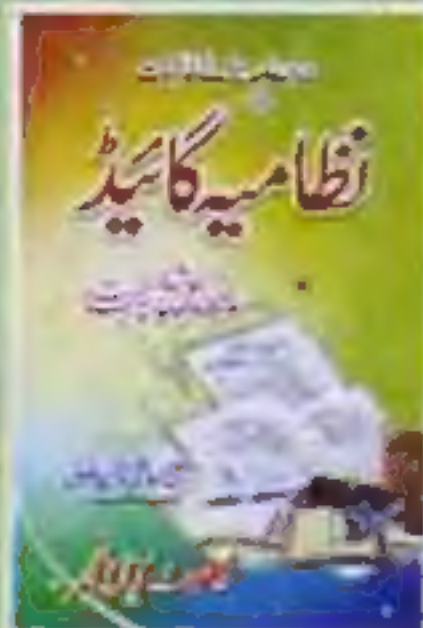
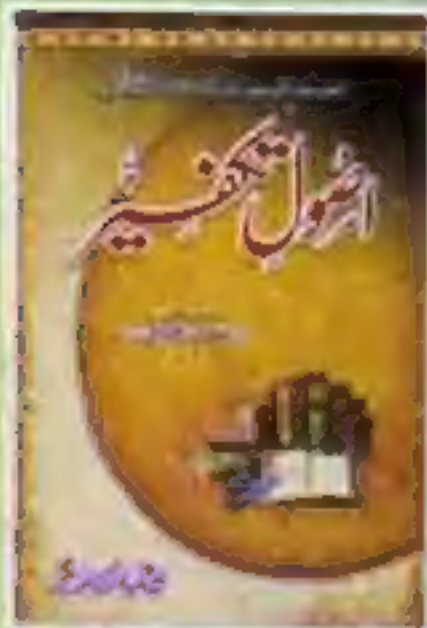
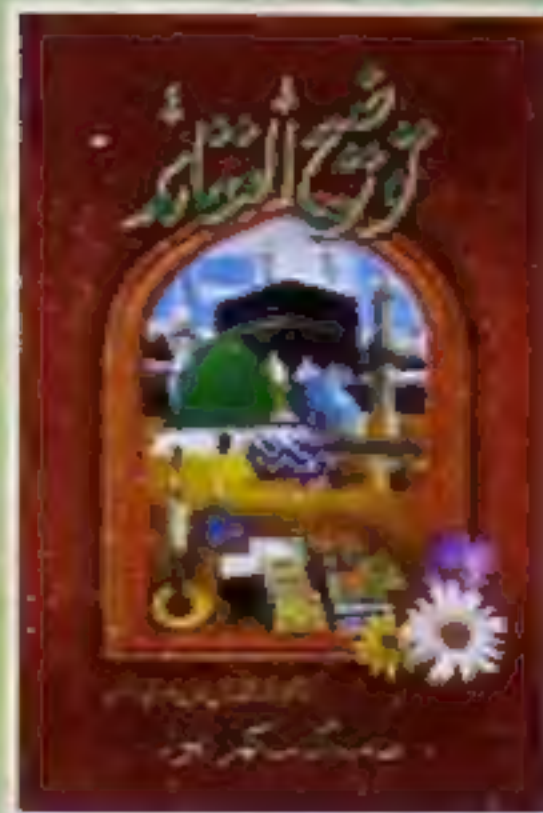
(3) ملائکہ کا ذکر قرآن میں انبیاء سے قبل ہے، اس کی یہی وجہ ہے کہ ان کو فضیلت حاصل ہے۔ جواب: یہ تقدم اس وجہ سے ہے کہ ان کا وجود پہلے ہے، یا اس وجہ سے کہ ان کا وجود وحی ہے جو ان پر پہلے ایمان لائے اس کا ایمان کوئی ہوگا۔

(4) اللہ عزوجل کے فرمان: "لَنْ يَسْتَكْبِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا يَكُونُ الْمَسِيحُ إِلَّا عَبْدًا لِلَّهِ" (مسیح نہ ہوگا کہ اپنے رب پر کبر کرے نہ وہ اللہ کے بند کے سوا کچھ نہیں ہے)۔

افضل ہونا سمجھ میں آتا ہے۔ جواب: نصاریٰ نے عیسیٰ علیہ السلام کی شان کو دیکھتے ہوئے، عیسیٰ علیہ السلام کے (عبد) ہونے سے انکار کیا، اور کہا کہ آپ اللہ کے بیٹے ہیں۔ کیونکہ آپ مجرد ہیں آپ کا کوئی باپ نہیں، مردوں کو زندہ کرتے ہیں۔ تو اللہ عزوجل نے ان کا رد کیا، کہ عیسیٰ علیہ السلام کے تو صرف باپ نہیں جبکہ وہ مخلوق جو اس معنی میں عیسیٰ علیہ السلام سے بھی اعلیٰ ہیں کہ ان کا باپ بھی نہیں، ماں بھی نہیں (یعنی فرشتے) وہ بھی اللہ کے بندے اور عباد ہیں، انہیں اس سے کوئی عار نہیں اور نہ ہی عیسیٰ علیہ السلام کو کوئی عار ہے۔ لہذا یہاں پر ترقی صرف ”تجرد“ میں ہے، اس سے شرف و کمال پر استدلال صحیح نہیں۔

والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب و اليه المرجع والمآب
وصلی اللہ علی سیدنا محمد و علی آلہ و صحبہ وسلم

قابل مطالعہ کتابیں



فصلنامه علمی و پژوهشی



Cell: 0301-4377868

Cell:0301-4377868